

*Budberg*

Die Predigt Jesu

vom

*III Rine*

Reiche Gottes.

Von

**Lic. Johannes Weiss,**

a. o. Professor der Theologie in Göttingen.



Göttingen,

Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.

1892.

BT  
94  
W4  
1892  
GTU  
Storage



# Die Predigt Jesu

vom

## Reiche Gottes.

---

Von

**Lic. Johannes Weiss,**

a. o. Professor der Theologie in Göttingen.



Property of  
**CBSK**  
Please return to  
**Graduate Theological  
Union Library**

---

Göttingen,

Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.

1892.





~~D 761.82~~


~~W 436 p~~

## Vorwort.

Den Anlass, die vorliegende Abhandlung, welche schon vor längerer Zeit von mir entworfen ist, jetzt zu veröffentlichen, bot mir das Erscheinen der Schriften von Schmoller und Issel über die Lehre vom Reiche Gottes im N. T., beide zu Leiden 1891 als gekrönte Preisschriften erschienen. Ich begrüße namentlich in der Schrift Schmollers dasselbe Interesse, welches ich verfolge, nämlich den durchaus apokalyptischen und eschatologischen Charakter der Idee Jesu klarzustellen. Da voraussichtlich die beiden Schriften eine lebhafte Debatte hervorrufen werden, möchte ich mit meinen selbständig gewonnenen Anschauungen nicht zurückhalten, und ich hoffe, eine Reihe von ergänzenden Gesichtspunkten zur Klärung dieser wichtigen Frage beigebracht zu haben.

Göttingen, 24. Januar 1892.

J. Weiss.



Digitized by the Internet Archive  
in 2022 with funding from  
Kahle/Austin Foundation

Eine der erfreulichsten und zukunftreichsten Erscheinungen in der neueren Theologie ist jedenfalls die starke Aufmerksamkeit und Betonung, die man heute dem Begriff „Reich Gottes“ zu Teil werden lässt. Schon dem einfachen geschichtlichen Gefühl muss es zweckmässig erscheinen, bei Darstellung der positiven, unter bestimmten Zeitverhältnissen entstandenen, christlichen Religion nicht mehr die Rechtfertigungslehre des Paulus, sondern den Hauptgedanken der Verkündigung Jesu zum Ausgangspunkt und für die systematische Theologie zum Mittelpunkt zu machen. Aber auch für eine wirklich systematische Anordnung der christlichen Gedankenreihen, welche die Theologie mit Rücksicht auf die besonderen Aufgaben unsrer Zeit darzustellen hat, ist damit ein genügender Rahmen geboten. In ihm ist es möglich, die „Dogmatik“ und „Ethik“ in einheitlicher Darstellung zusammen zu fassen, die sonst doch immer mehr oder weniger auseinanderfallen, wenigstens da, wo die systematische Theologie sich nach dem Schema der Rechtfertigungslehre aufbaut. Die künstliche Isolierung der religiösen Erfahrungen, „des Werkes Gottes am Menschen“, von den religiös-sittlichen Gegenwirkungen der Individuen, ist eine notwendige Folge der Trennung beider Disciplinen, welche ihrerseits auf der mechanischen Scheidung zwischen Rechtfertigung und neuem Leben beruht. Aber auch der praktischen Theologie und der Verkündigung des Evangeliums wird die Anwendung jenes Gesichtspunktes sich nützlich erweisen. Denn es ist ein offenes Geheimnis, dass die Predigt und der Unterricht, welche nach dem Schema des „ordo salutis“ im altprotestantischen Sinne verlaufen, an der Mehrzahl unsrer Zeitgenossen abprallen und zwar deswegen, weil die organische Verbindung zwischen dem religiösen Gut und dem sittlichen Ideal nicht deutlich genug



hervortritt, weil die gegen einen allgemeinen Begriff von Sünde abgegrenzte Erlösungslehre nicht concret und daher nicht praktisch genug ist und weil der Factor der langsamen Erziehung durch Gottes Gnade notwendig da vernachlässigt werden muss, wo alle Energie der Darstellung auf den fundamentalen Act der Rechtfertigung und Sündenvergebung gerichtet ist. Und wenn auch die neuere Dogmatik darin einen ungeheuren Fortschritt darstellt, dass sie nicht mehr die Rechtfertigung schildert als einzelnes Erlebnis, als die Annahme eines bisher völlig gottentfremdeten Sünders, sondern dass sie zeigt, wie der in der Gemeinde geborene, erzogene, gewordene Christ trotz seiner Sünde sich der Gnade Gottes getrösten dürfe, so sind doch mit der Verwertung schon des Wortes Rechtfertigung Schwierigkeiten und Gefahren gegeben. Dasselbe ruft ja notwendig immer wieder die Vorstellung eines einzelnen markanten Begnadigungsaktes (*δικαιώσις*) hervor, und wenn ein solcher dann nicht erlebt wird, so wird entweder pietistische Selbstquälerei oder Gleichgiltigkeit gegen eine unverstandene Lehre die Folge sein. Die Predigt aber wird ihres Ziels gewiss nicht verfehlen, welche ernst und begeistert die Menschen zusammen ruft in das Reich Gottes, in die Gemeinschaft derer, die sich Gott als König und als Führer ihres Lebens anvertrauen, und ihre Kräfte in seinen Dienst stellen. Sie wird ihres Ziels nicht verfehlen, wenn sie zu zeigen weiss, wie begrenzt und doch wie reich, wie einfach und doch wie unermesslich schwer, wie ernst und doch wie erhebend die Aufgaben sind, die Gott seinen Dienern in diesem Reich stellt und dass sie nur gethan werden können von einem Menschen, der seine Seele speist mit Kraft aus der Höhe, indem er, selbst ein König, aber demüthig und freudig wie ein Kind sein Leben von Gott leiten und gestalten lässt. Wir sind heute nicht in der Lage, dass unsre Predigt etwa einen Ueberschuss an Religion nur in die richtigen Bahnen zu leiten hätte und darum wird die Hauptaufgabe nicht darin bestehen, quälende Religionsfragen in gesunder Weise den Menschen zu lösen, sondern es gilt, überhaupt erst wieder Religion zu wecken. Das werden wir aber nie können,



wenn wir gleich mit den grössten und schwersten Dingen im Christentum, zu deren Verständnis zarte und gläubige Gemüter gehören, vor die Gemeinden treten und daraus deductiv die Forderungen für das Leben erst ableiten, sondern nur wenn wir inductiv zum christlichen (sittlichen und religiösen) Leben in der einfachsten und concretesten Form anleiten. Daraus wird dann, wenn wir erst wieder eine kirchliche Gemeinschaft haben, in der neues zartes Leben geschützt wird und gedeihen kann, der „Glaube“ in dem höheren Sinne, wie ihn die Heroen unsrer Religion kennen, in den dafür beanlagten Gemütern von selbst erwachsen.

Aus dem Gesagten erhellt wohl zur Genüge, dass wir dankbar sein müssen für die neue centrale Verwertung dieses Hauptgedankens Jesu. Um so notwendiger scheint es aber zu sein, die geschichtlichen Grundlagen des Begriffes einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. Ist doch jede Dogmatik, welche biblische Begriffe verwendet, in der mehr oder weniger deutlich empfundenen Gefahr, diesen Gedanken ihr ursprüngliches geschichtliches Gepräge abzustreifen, indem sie dieselben umdeutend oder umformend zu neuen Zwecken unter neuen Gesichtspunkten verwendet. Es lässt sich gegen dies Verfahren an sich nichts einwenden. Denn auf allen Gebieten des geistigen Lebens kommt es vor und muss es vorkommen, dass Worte und Begriffe von späteren Generationen in neuer Prägung und in neuem Sinn verwertet werden. Nur Eins wird man fordern müssen, wenn die Theologie über sich selbst klar und ihrer Schritte sich bewusst bleiben will: dass man erkenne, ob und wie wir heute uns von der ursprünglichen Bedeutung der Vorstellungen entfernen, dass man, um keine Verschleierung aufkommen zu lassen, sage, dass man die alten Münzen in einem neuen Curs ausgeben will. In dieser Rücksicht dürfte es nicht überflüssig sein, wenn wir den ursprünglichen geschichtlichen Sinn, den Jesus mit den Worten „Reich Gottes“ verband, noch einmal festzustellen suchen mit besondrer Aufmerksamkeit darauf, dass wir nicht Gedanken hineinbringen, die modern oder jedenfalls dem Anschauungskreise Jesu fremd sind.

---

1. Das Gebiet ist schwierig genug schon wegen der Quellen. Wenn wir aus unsrer Untersuchung das Johannes-evangelium fast ganz ausscheiden, so giebt die gegenwärtige Notlage der Kritik uns wohl ein Recht dazu. Entbehren können wir diese Quelle hier bis zu einem gewissen Grade, da sie wenig directe Aussagen über das Reich Gottes bietet. Aber auch die Synoptiker können wir nur mit einer gewissen Einschränkung benutzen. Denn gerade was unser Thema anlangt, so haben wir doch auch bei ihnen schon secundäre Verschiebungen des Ursprünglichen zu bemerken. Auf Zustimmung bei Vielen wird man heute rechnen können, wenn man den Markus oder doch eine Schrift vom Umfange und von der Composition des Markus (A) als das Skelett auch der beiden anderen Evangelien anerkennt. Daneben wird man eine aus Matthäus und Lukas zu reconstruierende, freilich noch nicht reconstruierte Quelle (Q) mit überwiegendem Redegehalt und für Lukas noch eine Specialquelle mit Erzählungen, Parabeln, Reden (LQ) statuieren dürfen. Ferner glaube ich gegen eine neuere Strömung in der Kritik die Unabhängigkeit des Lukas vom Matthäus (und umgekehrt) aufrecht erhalten zu müssen. Hierzu bestimmt mich u. A. der von Pfeleiderer (Urchristentum, 538 ff.) erbrachte Nachweis, dass unser erstes Evangelium sehr spät entstanden ist, da es bereits Merkmale der katholisch werdenden Kirche an sich trägt und in der Richtung auf die Apologeten hin zeigt<sup>1)</sup>.

Eben darum aber sind gewisse Partieen dieses Evangeliums von vorn herein mit Vorsicht aufzunehmen, die gewöhnlich mit Vorliebe verwandt werden, den Begriff Jesu vom Reiche Gottes zu construieren. Namentlich die Erklärung des Unkrautgleichnisses und die Matthäusredaction der Parabel selbst, das Gleichnis vom Fischnetz (13, 24—30. 36—43. 47—50) aber auch die Redaction der Gerichtsscene (25, 31—46) gehört nach dem Urtheile Vieler zu den spätesten Bestandteilen der Evangelien. Sie können um so

---

1) Die Frage nach Quellen des Marcus oder A, die mir freilich wichtig genug scheint, lasse ich einstweilen als heute schon kaum lösbar bei Seite. Ansätze hierzu s. b. B. Weiss, d. Mark. Ev. 1872.

weniger für uns als directe Quellen in Betracht kommen, als sie eine Anschauung vom Reiche Gottes enthalten, die vom Standpunkte der späteren Gemeinden aus, nach Analogie gewisser paulinischer Sätze gebildet ist. 13, 41 wird eine βασιλεία des Menschensohnes (Joh. 18, 36 f.) — und das ist die „ecclesia visibilis“ — unterschieden von der βασιλεία τοῦ πατρὸς. Bisher standen die Gerechten neben den Sündern im Reiche Christi unter der Herrschaft des Menschensohnes, bei der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (13, 39) aber, wo Christus als βασιλεὺς das Gericht halten wird (25, 31), werden die Gerechten in das Leben eingehen (25, 46) oder das Reich erben, das ihnen der Vater von Gründung der Welt an bereitet hat. Diese Vorstellung einer βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, die dann von der βασιλεία θεοῦ abgelöst werden wird, findet sich für uns zuerst bei Paulus (Kol. 1, 13 f. 1. Kor. 15, 24 f.), der aber damit wohl nur eine gemeine urchristliche Anschauung ausspricht. Auf alle Fälle ist sie entworfen vom Standpunkte der alten Gemeinden aus, die in dem erhöhten κύριος Christus den zeitweilig beauftragten stellvertretenden göttlichen Weltregenten erkennen und von ihm die definitive Niederwerfung der Feinde Gottes erhoffen, bis dann, nach einem vollständigen Siege, die starke Hand Gottes selbst wieder die Zügel ergreifen wird. Weil die genannten Anschauungen in diesen Gedankenkreis der alten Christen hineingehören und von dem Glauben an den Erhöhten (Act. 2, 36) ausgehen, können wir sie nicht als authentische Aussagen Jesu betrachten. Ebenso wenig kann ich die Merkmale, die sich event. aus dem Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν ableiten lassen, als Züge des ursprünglichen Bildes anerkennen. Ein Ausdruck, der nur bei Matthäus und Johannes (3, 5), in den Logia (Q) aber nicht vorkommt (Matth. 12, 28), hat an sich wenig Anspruch darauf, für ursprünglich zu gelten und man wird immer wieder darauf geführt, ihn aus den eigensten Gedanken des Matthäus zu erklären. Er scheint doch eben mit jener allgemeinen Verschiebung der Vorstellung vom Reiche Gottes zusammenzuhängen. Denn wie man auch den Genitiv τῶν οὐρανῶν deute, als locale Bezeichnung oder als gen. originis oder als einfachen gen. subj. (sachlich = τοῦ θεοῦ Luc. 15, 18. 21) —



immer scheint doch die βασιλεία als eine von der gegenwärtigen βασιλεία Christi auf Erden verschiedene, durchaus überweltliche gedacht zu sein. Keinesfalls darf man also diese Specialität des ersten Evangelisten als eine Anschauung Jesu selber ansehen.

Eine andere Vorbemerkung gilt ebenfalls den Gleichnissen, namentlich in der Form wie sie sich bei Matthäus finden. Eine grosse Zahl von ihnen ist eingeleitet durch eine Formel wie ἡ βασιλεία τ. θεοῦ (τ. οὐρ.) ὅμοια ἐστὶν u. s. w. Es ist allgemein anerkannt, dass diese Gleichung nur in einem sehr losen Sinn zu verstehen ist. Die Uebersetzung: „mit dem Reiche Gottes verhält es sich, wie mit . .“ dürfte wohl ungefähr die Unbestimmtheit der Formel wiedergeben. Wichtiger ist, dass der ganze Standpunkt, der in den Gleichnissen eine Darstellung der Verhältnisse des Gottesreichs sieht, für unsre rein geschichtliche Betrachtung nicht bindend sein kann. Jene Methode wird hergeleitet aus einem Wort Jesu bei Mark. 4, 11, welches in seiner heutigen Textgestalt abweicht von der ursprünglichen, die es in A hatte und die heute noch aus den Matthäus- und Lukas-Parallelen erkannt werden kann<sup>1)</sup>. Nach dem Zeugnis der beiden Referenten hat das Wort ursprünglich gelautet: ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ ἐν παραβολαῖς. Ihm entnimmt man — gewiss im Sinne des Evangelisten — den Satz, dass die Parabeln, welche von dem Volke nicht verstanden werden, „Geheimnisse des Reiches Gottes“ darstellen sollen. Wie dieser Ausdruck zu verstehen, ist nicht ganz klar; gewöhnlich denkt man an „die verborgenen Gesetze, die im Reiche Gottes gelten“ oder „die verborgenen Wege, auf denen die Herrschaft Gottes errichtet wird“. Auf alle Fälle ist gemeint eine Abbildung der Verhältnisse des Reiches Gottes, welches in irgend einer Weise mit der Sache des Evangeliums, oder mit der Gemeinschaft der Jünger zusammenfallend gedacht wird. Dies Wort bei Markus hat den anderen Evangelisten Veranlassung zu jener in weitem

---

1) Vgl. meinen Aufsatz über die Pabelrede bei Markus in den Studien und Kritiken 1891, 297—305.

Umfange durchgeführten Einleitungsformel der Parabeln gegeben. Nun ist aber zu beachten, dass 1) eine ganze Reihe so eingeführter Parabeln gar nicht vom Reiche Gottes handeln oder nur mit Mühe darauf bezogen werden können und 2) bei sehr vielen die Evangelisten selber auf jene Formel und damit auch auf die Grundanschauung von der Bedeutung der Parabeln verzichten. Hieraus wie aus der teilweise recht ungeschickten Art der Einführung ergibt sich für uns die Pflicht, von dieser Auffassung ganz abzusehen und die Parabeln zunächst ohne Rücksicht auf das Reich Gottes, den Gedanken des Reiches Gottes ohne Rücksicht auf jene Parabeln zu deuten<sup>1)</sup>.

Schliesslich wird es notwendig sein, darauf zu achten, dass wir in unsrer geschichtlichen Darstellung uns nicht beeinflussen lassen von der Sprache und religiösen Anschauung des 4. Evangeliums, die — ohne dass man es gewöhnlich merkt — unsre religiöse und wissenschaftliche theologische Sprach- und Denkweise im höchsten Masse beherrscht. Vgl. die Systeme von Schleiermacher, Ritschl, Kaftan u. A.

2. Nach dem ältesten Bericht ist Jesus in Galiläa aufgetreten mit einer Predigt, deren Inhalt in A kurz folgendermassen angegeben war: μετανοεῖτε· ἡγγικεν γάρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>2)</sup>.

---

1) Hierzu kommt noch, dass man vermuten darf, jenes Wort Mark. 4, 11, welches von den Evangelisten wegen des Ausdrucks ἐν παραβολαῖς auf die Parabeln bezogen wird, habe ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt (Stud. u. Krit. 1891, 303 ff.).

2) Unser heutiger Markustext ist bereichert durch die paulinisierte Formulierung: πληροῦται ὁ καιρὸς καὶ ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ θεοῦ. Der im Text angegebene Wortlaut ist noch durch Matth. 4, 17 bezeugt. — Möglich wäre freilich, dass sich in den codd. AD it<sup>s</sup> vg pesch. aeth. go. eine Erinnerung an den ursprünglichen Wortlaut in A erhalten hätte (falls man nicht überhaupt die folgende LA vorziehen will, so dass das Gesagte auch auf unsren heutigen Marcustext zuträfe): sie lesen statt εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Wenn man nämlich erwägt, dass Matthäus zwei Mal den Ausdruck εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας an andren Stellen (4, 23. 9, 35) hat, und dass auch Lukas (4, 43. 8, 1) von εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασι-

Noch sicherer scheint diese kurze Inhaltsangabe durch die Redenquelle (Q) verbürgt zu sein. Denn in der Aussendungsrede des Matthäus und Lukas, die aus der gemeinsamen Quelle reproduciert zu sein scheint, lesen wir:

Matth. 10, 7: πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες: (ὅτι) ἤγγικεν ἡ βασιλεία τ. οὐρ.

Luk. 10, 9: καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

10, 11: πλὴν τοῦτο γινώσκετε, ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Der Sinn dieser gut bezeugten Verkündigung Jesu und seiner Jünger scheint ja klar zu sein: Das Reich (oder die Herrschaft) Gottes hat sich so weit genähert, dass es vor der Thür steht. Also da ist die βασιλεία noch nicht, aber ganz nahe. Daneben findet sich aber noch ein andres Wort, welches an Luk. 10, 9 erinnert. Neben dem ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ steht Matth. 12, 28. Luk. 11, 20: ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die Aehnlichkeit beider Gedanken ist noch überraschender, wenn man den Zusammenhang bedenkt: Luk. 11 heisst es: Wenn ich mit dem Finger Gottes, also mit wirklichem Erfolge die Dämonen austreibe, so — (wie ihr selber folgern möget) ἔφθασεν ἡ βασιλεία τ. θ. Auch in der Aussendungsrede folgt der Satz ἤγγικεν unmittelbar auf die erfolgreichen Heilungen der Jünger. Die Leute, unter denen die Jünger missionieren, sollen aus den Heilungen folgern, erkennen, dass das Reich Gottes ganz nahe — oder vielleicht bereits da? — sei. Nach gewöhnlicher Annahme ist ἤγγικεν sprachlich und sachlich von ἔφθασεν zu unterscheiden.

Ist denn aber wirklich der Unterschied zwischen beiden Sätzen so gross? Wir haben Dan. 4, 8 den Fall, dass dasselbe Verbum כּוּנַּן von Theodotion mit ἔφθασε, von LXX mit ἤγγισε übersetzt wird und aus dem Zusammenhang er-

---

λεῖαν redet, so könnte man auf die Vermutung kommen, dass in A nur stand: κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας λέγων· μετανοεῖτε. Dann hätte die Formel ἤγγικεν u. s. w. in A garnicht gestanden (sie fehlt auch 6, 12), sondern wäre erst von dem letzten Herausgeber des Markus nach einem in den Logia mehrfach vorkommenden Worte ergänzt worden.



giebt sich, dass das betr. Verbum, welches LXX an andrer Stelle (7, 13) mit παρῆν oder (4, 21) mit ἤξει geben, nicht bloss eine Annäherung, sondern eine wirkliche Berührung bezeichnet<sup>1)</sup>. Wenn wir trotz des doppelten griechischen Ausdrucks annehmen dürfen, dass beidemal, sowohl Luk. 10, 9, wie 11, 20 jenes aram. מִטָּא zu Grunde liegt (Pesch. an beiden Stellen קרב), so würden beide Sätze nur sagen: die βασιλεία ist in Eure unmittelbare Nähe gekommen, sie berührt Euch schon. Ohne hieraus einstweilen weitere Schlüsse zu ziehen, bemerken wir nur, dass man auf den Wechsel des griechischen Verbuns eine Unterscheidung der Anschauungen vom Herannahen und bereits Gegenwärtigsein nicht wird gründen können. Vielmehr scheint beides ineinander zu liegen: für eine gewisse Betrachtung ist dasselbe Reich noch zukünftig, welches für eine andre Betrachtung bereits gegenwärtig ist.

3. Die zuletzt ausgesprochene Vermutung ist ziemlich allgemein zugestanden, indem man zugiebt: während Jesus im Allgemeinen das Reich Gottes noch als zukünftig schildert, liegen andererseits Aussagen vor, in denen die Herrschaft Gottes schon verwirklicht erscheint. Und man kann wohl sagen: Dies Ineinander von Gegenwart und Zukunft, speciell die Aussage über die Gegenwart geben den Rechtstitel für die Dogmatik ab, den Begriff des Reiches Gottes als Centralbegriff der christlichen Weltanschauung zu verwenden. Wäre er ursprünglich nur eschatologisch oder hielte man ihn dafür, so würde er doch den Meisten heute zu einer dogmatischen Verwendung untauglich erscheinen. Aber nun handelt es sich um die Frage, in welchem Sinne Jesus auch schon von einer Gegenwart der βασιλεία τοῦ θεοῦ geredet hat und ob dies der Sinn ist, in dem man den Begriff auch heute zu verwenden pflegt.

Es liegen eine Reihe Deutungsversuche vor. Einer, wohl

---

1) Dan. 4, 8: לְשִׁמְיָא דְּמִטָּא וְרִימָה רַחֲמֵי, LXX: ἡ κορυφή αὐτοῦ ἤγγισεν ἕως τ. οὐρανοῦ, Theod.: τὸ ὕψος αὐτοῦ ἔφθασεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ. 4, 21: LXX ἤξει, Theod. ἔφθασεν. 7, 13: LXX παρῆν, Theod. ἔφθασε: in der Stelle vom Menschensohn.

der verbreitetste, wird etwa so formuliert: „nach Matth. 21, 31 (προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) und 11, 11 (ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ. μεῖζων αὐτοῦ = Ἰωάννου ἐστίν) giebt es bereits solche, die in das Reich Gottes eingehen und solche, die bereits darin sind“. Nämlich (11, 3. 6) „die, welche in Jesus den Erwarteten sehen“. Sie sind bereits im Gottesreich. Es wird ja zugegeben, dass der Satz: die Messiasgläubigen sind oder bilden das Gottesreich, noch nicht vorkomme, „nirgends bezeichnet Jesus die Gemeinschaft seiner Anhänger als das Gottesreich“<sup>1)</sup>, aber „in der zu ihm gehörenden Gemeinde (seiner Jünger) führt er die Gottesherrschaft ins Leben“<sup>2)</sup>. Und der neueste Darsteller der „Lehre Jesu“<sup>3)</sup> hat das „Reich Gottes, sofern es sich schon in der Gegenwart verwirkliche“, als eine Gemeinschaft von Menschen definiert, die nicht nur in dem „rechten gehorsamen Pflichtverhalten“, sondern auch im vollen Genusse „der Vaterherrschaft Gottes“ stehen.

Diese umschreibenden Deutungen des fraglichen Sinnes können sich, wie auch zugestanden wird, auf keine Stelle der Evangelien berufen, in welcher deutlich und klar die Gleichung zwischen dem Anhängerkreise und dem Reiche Gottes vollzogen würde. Das ist aber immerhin bedenklich. Denn, wenn Jesus, wie man gewöhnlich annimmt, den populären Begriff so stark corrigiert hätte, so müsste dies, wenn es überhaupt verstanden werden sollte, wirklich oft und nachdrücklich bezeugt werden. Unsre Evangelisten aber, die (wenigstens Mark. und Matth.) auf dem Wege sind, die βασιλεία τ. θ. mit der gegenwärtigen Kirche zu identifizieren<sup>4)</sup>, hätten sich ein solches Wort sicherlich nicht entgehen lassen. Ja Matth. sieht sich sogar genötigt, nicht nur den Begriff ἐκκλησία einzuführen, sondern auch die ausdrückliche Unter-

---

1) Weiss, bibl. Theol. <sup>5</sup> § 14.

2) Ritschl, Rechtf. u. Vers. <sup>3</sup>, II, 26—41.

3) Wendt, d. Lehren Jesu II, Cap. 5.

4) Bem. z. B. wie Mark. 9, 1 die βασιλεία τ. θεοῦ ἐν δυνάμει (nur bei unsrem heutigen Markus) als die vollendete βασιλεία der irdischen unvollendeten entgegenzutreten scheint und dazu Röm. 1, 4, wo mit demselben Zusatz dieselbe Unterscheidung auf Christus angewandt wird.

scheidung zwischen der gegenwärtigen βασιλεία τ. Χριστοῦ und dem zukünftigen himmlischen Reich. Die zum Beweise jener Deutung angeführten Stellen sind nun ebenfalls ihr wenig günstig. Wenn es heisst: die Zöllner und Huren gehen den Volksleitern voran εἰς τὴν βασιλείαν τ. θ., so liegt darin doch nur, dass sie auf dem Wege ins Reich Gottes ihnen voran sind, sie haben einen Vorsprung oder geben ein gutes Beispiel. Sie sind aber keineswegs im Gottesreiche, sondern sie wandern dorthin. Und die Meinung, Matth. 11, 11 werde die Möglichkeit, daß einer bereits im Reiche Gottes sei, vorausgesetzt, wird durch den folgenden v. als verkehrt erwiesen (ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιάσται ἀρπάζουσιν αὐτήν). Wie will man aus ihm etwas andres herauslesen, als, dass seit den Tagen des Johannes eine Bewegung leidenschaftlicher Sehnsucht nach dem Reiche angebrochen ist. Wendt (II, 303) freilich erklärt anders: „also die Zeit des Wartens und Hoffens auf das zukünftige Reich sei vorüber, die Zeit des verwirklichten Reiches Gottes, wo es gelte, mit energischem Entschlusse sich selbst zu einem Gliede dieses Reiches zu machen, sei bereits vorhanden“. Jesus würde also hier nach die, welche in ihm den Erwarteten erkannt hätten, und „in das Reich Gottes“ eingetreten wären, mit einem allerdings höchst wunderlichen Bilde als βιάσται ἀρπάζοντες bezeichnet haben. Ist das denkbar? Ich behaupte, dass man diese Worte nur in tadelndem Sinne auffassen muss und kann. Jesus beschreibt diejenigen, in welchen die Täuferpredigt eine leidenschaftliche Agitation entfesselt hat. Jesus tadelt sie, weil sie mit Gewalt erzwingen wollen, was sie abwarten sollten. Sie wollen in den Himmel hinauf steigen, um das Reich herabzuholen (Röm. 10, 6). Das ist ein grundverkehrtes Treiben vom Standpunkte dessen aus, der als er erkannt hatte, οἱ μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλεία (Joh. 6, 15), dem Volke entflohe. Dies tadelnde Wort will also sagen, dass es noch kein Reich Gottes als Gemeinschaft, als concrete Grösse giebt, und dass der Hauptfehler, der auch an dem Täufer zu tadeln ist, ja den er recht eigentlich hervorgerufen hat, die leidenschaftliche Ungeduld



sei. Daraus folgt aber, dass die Worte ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ hypothetisch zu verstehen sind <sup>1)</sup>. Johannes ist in seiner ganzen Art dem Gottesreich so absolut fremd, dass einer, der sonst viel geringer, wenn er erst im Gottesreich ist, ihn bei Weitem überragen würde. Oder: Wie ja überhaupt im Reiche Gottes die Rangverhältnisse sich umkehren werden, so wird auch Johannes, wenn er überhaupt hinein gelangen kann <sup>2)</sup>, dort (eben wegen seiner ungeduldigen Zweifel) eine sehr geringe Rolle spielen den „Kleinen“ gegenüber, die still, geduldig und gläubig gewartet haben, bis die βασιλεία käme.

Eine weitere Stütze könnte die bestrittene Ansicht noch gewinnen aus gewissen Parabeln (vom Samen, vom Unkraut, vom Senfkorn und vom Sauerteig). Mir ist nicht zweifelhaft, dass unsre Evangelisten das Waizenfeld auf die gegenwärtige Kirche, den Senfbaum auf das äusserlich sichtbare, sich ausdehnende Reich, den Brotteig auf die von der Kirche zu erfüllende Welt allegorisierend deuten. Aber ob dies der Sinn ist, den Jesus mit ihnen verband, ist doch recht ungewiss. Das Paar vom Senfkorn und Sauerteig scheint schon um seiner Stellung hinter der Säemannsparabel willen (Stud. u. Krit. 1891, 318) die Schicksale des gepredigten Wortes zu schildern, so dass sie richtiger eingeleitet würden durch ἑμοίων ἐστὶ — τὸ εὐαγγέλιον (oder ὁ λόγος). Auch hier verführt uns die aus Mark. 4, 11 stammende Einführungsformel gar leicht. Und der Unkrautparabel, wie man sie aus Matth. und Mark. rekonstruieren kann (Weiss, Mk. Ev. 159 f.) liegt der Gedanke zu Grunde, dass eine gehemmte und scheinbar erfolglose Predigt, am Ende der Tage

1) So auch Schmoller, 407.

2) Es ist nicht erlaubt, das praesens ἐστὶν zu pressen, da wir nicht wissen, ob Jesus das praet. od. fut. und ob er überhaupt hier eine Copula gesprochen hat, da wir also nur die Meinung eines Uebersetzers vor uns haben. Ebenso falsch ist es (vgl. selbst Baldensperger <sup>2</sup>, 132) aus dem ἐστὶν Matth. 5, 3. 10 Schlüsse zu ziehen. Entweder ist dies (vgl. die benachbarten futura) Uebersetzung eines aram. futurums oder es ist praesens und bedeutet: es gebührt ihnen, es gehört ihnen, so wie dem Erben sein Erbe gehört, auch wenn er noch nicht in dessen Besitz getreten ist. — Uebrigens fragt sich Matth. 11, 11 noch, ob ἐν τῇ βασιλείᾳ zu μικρότερος oder zu μείζων ἐστὶν zu ziehen ist.

durch Gottes Eingreifen ihren Lohn und ihre Frucht empfangen werde. So geben auch diese Stellen kein Recht, das Reich Gottes in irgend einem Sinne mit dem Jüngerkreise zu identificieren oder in ihm verwirklicht zu denken. Daraus folgt aber dann auch, dass man die Stelle Luk. 17, 21 nicht in jenem Sinne auszulegen hat. Wenn Jesus hier sagt, die βασιλεία τοῦ θεοῦ sei bereits in Mitten der Pharisäer, so ist keine Veranlassung vorhanden, hierin eine Anspielung auf die Verwirklichung des Gottesreichs im Jüngerkreise zu sehen. Vielmehr ist diese Deutung unwahrscheinlich, da die Worte Jesu in irgend einer Weise eine Paradoxie enthalten. Denn sie sind nur so zu verstehen, daß die βασιλεία sich, von den Pharisäern unbemerkt, in geheimnisvoller Weise verwirklicht habe. Also wird sich das nicht auf die Sammlung eines Jüngerkreises, auch nicht auf die Herstellung einer neuen Gerechtigkeit beziehen, sondern auf geheimnisvolle Vorgänge, die dem blöden Auge überhaupt nicht sichtbar sind. Was Jesus meint, darüber unten Weiteres.

Aber stärker als alles andre spricht gegen die von uns bekämpfte Deutung die Thatsache, dass Jesus seinen Jüngern für ihr Gebet als erste Bitte<sup>1)</sup> die Worte in den Mund gelegt hat: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. Hüten wir uns, diese Thatsache und diese Worte irgendwie abzuschwächen. Es heisst nicht etwa: Es wachse Dein Reich, es vollende sich Dein Reich, sondern: es komme Dein Reich. Für die Jünger ist die βασιλεία noch nicht da, auch nicht in ihren Anfängen, darum heisst es auch für sie: ζητεῖτε τὴν βασιλείαν (Luk. 12, 31). Dies Sehnen und Verlangen nach seinem Kommen, dies brünstige Gebet darum, und die feste Hoffnung, dass es kommen werde, bald kommen werde — das sei ihre Religion. In diese einheitliche, klare unzweideutige religiöse Stimmung würden wir ein trübes undeutliches Element hineinbringen, wenn wir irgendwie an ein „Kommen“ etwa „in immer höherem Grade“, an ein Wachsen oder Zunehmen dächten. Wie es nicht verschiedene Grade des

1) Denn ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ist nur huldigende, liturgische Einführungsformel.

Seins giebt, unbeschadet dessen, was Harnack, DG<sup>2</sup> I, 710 ff. über die Präexistenz auseinandergesetzt hat, so auch nicht verschiedene Grade des Kommens; entweder ist die βασιλεία da oder sie ist noch nicht da. Für die Jünger und für die alten Gemeinden ist sie noch nicht da. Und wenn Jesus sie selig preist um dessen willen, was sie sehen und hören (Matth. 13, 17), so ist dazu freilich Grund genug vorhanden, denn herrliche Weissagungen haben sich vor ihnen erfüllt — aber die eine grosse Hauptverheissung steht noch aus.

4. In welchem Sinne redet denn nun aber Jesus von einer „Gegenwart“ des Reiches Gottes? Oberflächlich ausgedrückt könnte man sagen: in paradoxer Weise. Sind ja doch auch die zwei Hauptstellen Matth. 12, 28. Luk. 17, 21 abzufertigenden Gegnern gegenüber geredet. Aber die Antwort ist doch ungenügend. Was uns paradox zu sein scheint, ist es auf dem Standpunkte Jesu keineswegs, sondern für ihn ist es kräftigste Realität. Wir haben uns zu vergegenwärtigen, dass für den Israeliten, auch für Jesus eine doppelte Welt existiert und so auch ein doppeltes Geschehen. Die Menschenwelt und die Geschichte ist nur das untere Stockwerk der Welt überhaupt. Ueber jener baut sich die Welt der Engel und Geister auf. Beide Theile machen erst den κόσμος aus (1. Kor. 4, 9). Noch mehr: — was auf Erden geschieht, hat seine genaue Parallele im Himmel. Alle Geschichte ist nur die Folge oder Wirkung oder parallele Nachbildung himmlischer Vorgänge. Und nun kommt es vor, dass im Himmel ein Ereignis nicht blos schon beschlossen, sondern bereits insceniert ist, während es auf Erden erst langsam sich zu vollziehen beginnt. Ein classisches Beispiel hierfür ist Apok. 12, 7 ff. Der Satan in Gestalt des Drachen wird von Michael und seinen Engeln aus dem Himmel gestürzt und dann stimmen die himmlischen Heerschaaren den Jubelgesang an: ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν . . . ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγων τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν (v. 10). Durch Satans Sturz ist für Gott die Herrschaft in vollem wirklichem Sinne erobert. Auf Erden aber ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ noch keineswegs verwirklicht. Dort beginnt erst der Kampf. Aber diesem Kampf



kann der Seher mit Gemütsruhe zuschauen, denn der Satan ist ja bereits gestürzt, seine Macht ist gebrochen und das wird sich auch auf Erden allmählich durchsetzen.

Ein andres Beispiel: Für Paulus ist im Tode Christi die Sünde im Fleisch verurteilt (Röm. 8, 3), weil das *σῶμα τῆς ἀμαρτίας* vernichtet ist (6, 6). Die *σάρξ* nicht blos Christi, sondern *ἡ σάρξ* überhaupt, diese grosse zusammenhängende Masse, die für das Denken des Paulus kein Allgemeinbegriff, sondern eine lebendige, machtvolle Grösse ist — die *σάρξ* ist getötet, sie ist ihrer Macht beraubt und darum sind die Christen tot (Kol. 3, 3), ihre *σάρξ* existiert nicht mehr. Wir sind immer wieder der Versuchung ausgesetzt, durch die Anwendung gewisser moderner unbestimmter Worte „so zu sagen, gewissermassen, im Grunde genommen, in der Idee, im Princip“ diese höchst realistischen und ernst gemeinten Gedanken abzuschwächen. Das dürfen wir natürlich nicht, denn das sind für Paulus keine Bilder, sondern Thatsachen. Freilich Thatsachen, die für ein stumpfes Auge nicht erkennbar sind, von denen aber der Gläubige so fest überzeugt ist, wie von seiner eigenen Existenz, Thatsachen, die in dem grossen Geisterkampf, als Christus (oder Gott) *ἀπεξεδύσατο τὰς ἀρχάς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ ἐδουλόκτισεν ἐν παρρησίᾳ* (Kol. 2, 15), ausgetragen und ein für alle Mal festgestellt sind. Aber diese Wirklichkeiten, die es sind zwischen Himmel und Erde, die sollen nun ausgefochten werden auf der Erde. Darum, obwohl die Christen bereits tot sind, obwohl die grosse Weltmacht *σάρξ* bereits den Todesstoss empfangen hat, gilt es doch immer noch sie zu bekämpfen, als lebte sie noch, ihre *πράξεις* sind noch immer da und erfordern Wachsamkeit und Ausdauer. Auch hier jener Parallelismus des Geschehens — diese Unterscheidung dessen, was auf der Bühne vorgeht von den entscheidenden Hauptereignissen hinter den Coulissen. (Vgl. das Verhältniß des Johannesprologs zum Evangelium).

In diesem Lichte verstehen wir die fraglichen Aussagen und Anschauungen Jesu. Es ist neuerdings dargestellt worden, wie im Lukas-Evangelium das ganze Leben Jesu als Kampf des Trägers des Gottesgeistes gegen das

Satansreich aufgefasst wird <sup>1)</sup>. Nun diese Grundanschauung des Evangelisten geht auf zweifellose Aussprüche Jesu zurück. Er ist sich bewusst, einen Kampf gegen das satanische Reich zu führen. Am deutlichsten tritt dies bei den Dämonenaustreibungen hervor. Jesus hat natürlich die realistische Vorstellung von einem wirklichen Besessensein der Dämonischen durch Geister geteilt. Und wenn er nun durch den Eindruck seiner mächtigen Persönlichkeit, durch den Wirbel von Furcht und Vertrauen, in den er die Kranken versetzte, sie von ihren Tyrannen befreite, so war er sich bewusst, damit dem festorganisierten Reiche des Satan in entscheidender Weise Abbruch zu thun. Immer grössere Provinzen dieses Reiches entzog er der Herrschaft des Fürsten dieser Welt. Was man somit an äusseren Heilerfolgen beobachten konnte, was seine Freunde bewunderten und seine Feinde verdächtigten, das wies zurück auf grosse, entscheidende Thatsachen im Reiche der Geister. Jede sichtbare Heilung bedeutete ihm eine unsichtbare aber nicht weniger gewisse Niederlage des „Feindes“. In diesem Sinne hat Jesus, als er des Bündnisses mit Beelzebul beschuldigt wurde, in einer seiner grössten Streitreden seinen Gegnern gezeigt, wie widersinnig es sei, ein Bündnis mit Beelzebul zur Zerstörung des Satansreiches anzunehmen (Matth. 12, 25—27) und dass sie vielmehr aus seinen erfolgreichen Exorcismen den Schluss ziehen sollten (ἄρα), dass die Königsherrschaft Gottes bereits angebrochen sei. Gewiss eine Thatsache, die nicht auf der flachen Hand liegt und von Gegnern am allerwenigsten zugestanden werden wird, aber für Jesu prophetisches Bewusstsein sicher und unumstösslich. Freilich waren die Pharisäer nicht gewohnt, dass die Herrschaftserrichtung von Seiten Gottes so still, so allmählich, so von innen nach aussen vor sich gehen werde. Darum werden sie dies Wort Jesu ebenso wenig verstanden haben, wie das andere Luk. 17, 21. Hier soll ihnen offenbar eine verblüffende Antwort zu teil werden. Darum behauptet Jesus hier etwas, was er an anderen

---

1) Campbell, critical studies in St. Luke's Gospel. 1891.

Stellen und für gewöhnlich nicht voraussetzt, dass die βασιλεία bereits in unsichtbarer Weise da sei<sup>1)</sup>. Er will offenbar den böswilligen Frägern zu Gemüte führen, wie sie mit sehenden Augen nicht sehen. Was sich da mitten unter ihnen vollzieht, wie auf der ganzen Linie die Macht des Teufels geschlagen wird und mithin (vermöge des ausschliessenden Gegensatzes zwischen βασιλεία τοῦ θεοῦ und βασιλεία τοῦ σατανᾶ) die Herrschaft Gottes bereits beginnt — das entgeht ihnen vollkommen. Jesus hat also in diesen zwei Aussagen eine Seite der Sache betont, die sonst nicht hervorgehoben zu werden pflegte. Während man gewöhnlich nur an die glänzende, äussere Errichtung des messianischen Königreiches dachte, wird hier die völlig supranaturale und übergeschichtliche Feststellung der Macht Gottes über den Satan, dem die Welt auf eine Zeitlang unterworfen war, geschildert. Diese Auffassung sollten die Jünger auch nach Luk. 10, 9 im Volke erwecken, wenn wir richtig das ἡγγικεν mit ἔφθασεν gleichgesetzt haben. Das wird auch der Inhalt der Predigt in Nazaret (Luk. 4, 17) gewesen sein und möglicherweise auch der des κήρυγμα Mark. 1, 14. Also nicht etwa, weil eine Jüngergemeinde da ist, in welcher der Wille Gottes geschieht, also die „Herrschaft Gottes“ von Seiten der Menschen verwirklicht wird, sondern weil durch das Wirken Jesu die Macht des Satan, der vor allem der Bringer der Uebel ist, gebrochen wird, darum redet Jesus bereits von einem gegenwärtigen Reiche Gottes<sup>2)</sup>: Aber dies sind Augenblicke erhabener prophetischer Begeisterung, wo ihn ein Siegesbewusstsein überkommt. Bemerkenswert ist es, dass diese Aussagen gerade heftigen feindlichen Angriffen gegenüber und wider spöttische Fragen (Luk. 17, 20) gesprochen sind. In solchen Momenten mochte Jesu klar werden, dass er mehr wusste und sah, als die stumpfen Beobachter, die überhaupt noch gar keine Veränderung im Weltlauf wahrnehmen wollten (Luk. 12, 54 ff.).

1) Ueber οὐ μετὰ παρατηρήσεως s. unten Weiteres.

2) Zu diesem Gegensatz zwischen βασιλεία τ. θ. und βασιλ. τ. σατανᾶ vgl. die charakteristische und die Meinung Jesu trefflich erläuternde Stelle Ass. Mos. 10, 2.

Neben solchen Aeusserungen steht aber die ganze Fülle der Worte, in welchen die Reichserrichtung einer näheren oder fernerer Zukunft vorbehalten bleibt. Dies Nebeneinander erklärt sich also aus jenem oben berührten Parallelismus der religiösen Anschauung: Schon ist das Satansreich gebrochen, schon gewinnt die Herrschaft Gottes Boden, aber zu einem geschichtlichen Ereignis geworden ist sie noch nicht: so wie Jesus es erwartete, ist das Reich Gottes noch nicht auf Erden errichtet.

5. Mit der soeben zurückgewiesenen Anschauung steht eine andre in Verbindung, die hier auch gleich kurz besprochen werden möge, obwohl die Frage in ihrem ganzen Umfange erst an späterer Stelle behandelt werden kann. Jene dogmatische Verwertung des Begriffs βασιλεία τοῦ Θεοῦ redet unbedenklich von Jesus als dem „Gründer“ und „Stifter“ des Gottesreichs, ohne dabei erkennen zu lassen, ob dieser Ausdruck im Sinne Jesu oder von unsrem Standpunkt aus gemeint sei. So gewiss wir rückblickend mit einem Glaubensurteil sagen können: Jesus hat das Reich Gottes innerhalb seiner Gemeinde gestiftet, so gewiss liegt dies Bild oder dieser Ausdruck dem Gedankenkreis Jesu ganz fern.

Ausser der Stelle Matth. 16, 17 f. findet sich keine zuverlässige beglaubigte Aussage Jesu, in welcher er sich selbst als Gründer des Gottesreichs bezeichnet. Er ist der Säemann, der den Samen des Wortes in die Herzen streut, aber das alles ist nur Vorbereitung, er sagt nie, dass er im Stande sei, ἀποκαθιστάναι τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ. Das ist auch von seiner Gesamtanschauung aus ein ganz unvollziehbarer Gedanke, wie wir sehen werden, wenn wir die weitere Frage zu beantworten suchen: Welche Stellung weist Jesus sich selber zu bei der Errichtung des Reiches und in demselben? Nur in einem Punkte ist Jesus allerdings erheblich mehr, als der Säemann, mehr, als ein blosser Vorbereiter. Er bahnt dem Reiche Gottes den Weg, indem er den gegenwärtig über den αἰὼν οὗτος noch gebietenden Herrscher, den Satan, mit Erfolg aus dieser Herrschaftsstellung herausdrängt. Nach Luk. 10, 18 ff. ist ja der eigentliche übergeschichtliche Grund aller Erfolge



Jesu und seiner Jünger die Thatsache, dass der Satan gestürzt ist. Bisher nahm er eine Stellung im Himmel ein unter den andren Engeln Gottes, ja ihm war von Gott (Luk. 4, 8) die gegenwärtige Welt überwiesen, damit er sie beherrsche und knechte. Jetzt ist er aus dem Himmel gefallen. Damit ist aber seiner Herrschaft das Rückgrat gebrochen. Und so erklärt es sich, dass auch seine Organe, die Dämonen dem Machtwort Jesu und sogar der blossen Nennung seines gefürchteten Namens keinen Widerstand mehr zu leisten im Stande sind. Von dieser Sachlage hat Jesus sich überzeugt (ἐπιστῶν), sei es in einer Schauung, wie er sie bei der Taufe und in der Versuchung erlebte, sei es in einem Act innerer Vergewisserung. Gewöhnlich verlegt man dies ἐπιστῆν in die Zeit der Abwesenheit der Siebzig (10, 1–16), so z. B. Wendt L. J. II, 301 f. Das ist aber eine willkürliche Bestimmung, da doch auch Jesu eigene frühere Erfolge durch jenen Sturz des Satans bedingt sind (Luk. 11, 21). Darum wird man an einen früheren Act zu denken haben. Mit Recht erblickt man meist in dem „Sieg über den Starken“ eine Auspielung auf die Versuchung. Wie man dieselbe auch deuten möge — irgendwie müssen die evangelischen Berichte auf Aussagen Jesu zurückgehen des Inhalts, dass er am Beginne seiner Wirksamkeit den Satan besiegt habe, die δύναμις des Widersachers ist in seiner Hand, nicht mehr kann er ihm und den Seinen schaden (10, 17 ff. 22, 31 f.). Wie wir uns dies Ringen zu denken haben, werden wir nur andeutungsweise vermuten können — hier kommt es nur auf das Resultat des Kampfes an, wie es später im Bewusstsein Jesu gelebt hat. Wenn man an diese Gedankenreihe denken will, indem man Jesus als „Gründer des Gottesreichs“ bezeichnet — wenn man also die Zerstörung des Satansreiches (1. Joh. 3, 8) dabei im Auge hat, so wird sich dagegen nichts einwenden lassen. Ich vermute aber, dass man sich weder mit dieser mehr negativen Ausfüllung des Begriffs begnügen noch zu der durchaus supranaturalistischen, für uns mythologischen Anschauungsweise sich wird verstehen wollen.

6. Es ist aber wichtig, bereits hier wenigstens vorläufig

die Frage aufzuwerfen, wie denn Jesus sich überhaupt zu der Errichtung des Reiches Gottes gestellt, welche Rolle er hierbei sich selbst zugewiesen hat. Es kann nicht scharf genug hervorgehoben werden, dass nach dem Zeugnis der Evangelien und nach innerer Wahrscheinlichkeit das εὐαγγε-  
λίζεσθαι, die Ankündigung des kommenden Reiches als die Thätigkeit Jesu neben der Bekämpfung des Satansreiches erscheint. Es muss auch betont werden, dass dieselbe im Princip sich von der des Täufers zunächst nicht unterscheidet. Es soll hier gar nicht auf das Taufen Jesu (Joh. 3, 25. 4, 1 ff.) Gewicht gelegt werden, sondern auf die durch die Synoptiker bezeugte Uebereinstimmung im Bussruf und in der Ankündigung der Nähe des Reiches. Ich sehe nicht ein, inwiefern diese Thätigkeit als eine „eigentlich messianische“ von der des Täufers als einer vorbereitenden unterschieden werden soll. Es ist eben thatsächlich dasselbe. Ja man darf vielleicht sagen: gerade im Sinne Jesu ist seine gesammte Thätigkeit keine messianische, sondern eine vorbereitende. Denn es ist aus einer ganzen Reihe von Stellen zu sehen, dass Jesus die Errichtung der βασιλεία τοῦ θεοῦ lediglich durch einen übernatürlichen Eingriff Gottes vermittelt denkt. Eine menschliche Thätigkeit ist hierbei ganz ausgeschlossen und wenn allerdings dem „Menschensohn“ eine Hauptfunction dabei zugewiesen wird, so werden wir eben später sehen, dass im Selbstbewusstsein Jesu das Praedicat „Menschensohn“ nur durch den Mittelgedanken einer „Erhöhung“ Platz findet (Joh. 3, 14). So wie Jesus jetzt ist, ein Rabbi, ein Prophet, hat er mit dem Menschensohn nichts gemeinsam als den Anspruch darauf, es zu werden. So kann er auch überhaupt nicht in die Entwicklung des Reiches Gottes eingreifen: Er hat ebenso zu warten, dass Gott die Herrschaft definitiv wieder ergreift, wie das Volk. Wie er selber jeder revolutionären Bewegung abhold ist und solange Gott nicht eingegriffen hat, dem Kaiser geben will, was des Kaisers ist (Mark. 12, 17), so flieht er, als man ihn zum König machen will (Joh. 6) und die βίαιαι, welche das Reich Gottes herbeizwingen wollen (Matth. 11, 12), begehen in seinen Augen den grössten

Fehler, sie sind irreligiös. Gewiss soll man ja trachten nach der βασιλεία, aber doch nur, indem man sich vorbereitet und die Gerechtigkeit, welche Gott als solche anerkennt, (Matth. 6, 33. 5, 20) erwerben, man soll ringen in die enge Pforte einzudringen (Luk. 13, 24), aber sorgen für den morgenden Tag (Matth. 6, 34) soll man nicht und wenn man sich noch so sehr nach den Tagen des Menschensohnes sehnt, so nützt es nichts (Luk. 17, 22). Schneller kommt es darum doch nicht, denn Zeit und Stunde hat der Vater seiner eigenen Vollmacht vorbehalten (Act. 1, 7). Nicht einmal der Sohn und die Engel wissen darum (Mark. 13, 32), geschweige denn können sie selbst etwas dazu thun. Für den Menschen heisst es und so auch für Jesus: beten, dass das Reich komme und vertrauen, dass es kommen wird, der kleinen Heerde ist es zugesagt und darum wird Gott seine Erwählten rächen und erlösen (Luk. 12, 32. 18, 7. 21, 28).

7. So bleibt es dabei: Wenn auch in einzelnen erhabenen Momenten dem Herrn sich ein Einblick öffnete in das geheimnisvolle Fortschreiten der Herrschaft Gottes, im Allgemeinen ist die Stimmung Jesu dieselbe, die er auch bei seinen Jüngern als Grundstimmung voraussetzt: Es möge kommen das Reich Gottes und vergehen das Reich des Satan, oder wie die Didache (10, 6) es ausdrückt: es komme die Gnade und vergehe die Welt! Wie wenig Jesus daran gedacht, dass er in der Gemeinde seiner Jünger das „Reich Gottes“ hinterlasse, zeigen die Worte, die er beim letzten Mahle gesprochen: Nicht eher wird er wieder vom Gewächs des Weinstocks trinken, als bis das Reich Gottes gekommen ist (Luk. 22, 18). In ihm wird er es dann „neu“ trinken. Bedarf es eines stärkeren Beweises, dass Jesus aus diesem Leben schied mit dem schmerzlichen Geständnis, dass das von ihm als so nahe verkündigte Reich Gottes bisher nicht aufgerichtet sei? Wehmüthig spricht dies ein andres Abschiedswort aus, welches Luk. beim letzten Mahle berichtet (22, 28 ff.): Seinen Getreuen hinterlässt er als sein Vermächtnis die βασιλεία, die ihm sein Vater in einer διαθήκη, einer vertragsmässigen Verheissung übermacht hat. Aber diese βασιλεία besteht darin, dass sie herrschen über das

Zwölfstämmevolk. Davon hatte Jesus bisher nichts erfahren. Seine ihm von Gott vermachte βασιλεία, die er jetzt seinen Jüngern hinterlässt, war eine unsichtbare Krone, ein innerer Anspruch auf die Herrschaft. Mehr als diesen Anspruch, diese selige Hoffnung kann er auch den Seinigen nicht vermachen, denn wie sollen sie sich auf die „zwölf Throne“ schwingen, wo selbst ihr geistesmächtiger Meister in Geduld hatte warten müssen. Andre Stellen brauchen neben diesen nicht genannt zu werden: sie könnten nur diese innerlich überzeugende Stimmung abschwächen.

8. Wir fragen nun etwas genauer: Wann und wie hat Jesus die Verwirklichung des Reiches Gottes gedacht, welches werden die Güter sein, die es bringt, welches die Bedingungen der Teilnahme an ihm und schliesslich: welches wird die Stellung Jesu selber in diesem Reiche sein? Zunächst: wann erwartet er die Aufrichtung des Reiches? Die soeben besprochenen Abschiedsworte, wonach diese erst nach seinem Tode stattfinden soll, können allein die Frage nicht beantworten. Denn es fragt sich, ob Jesus zu jeder Zeit so resigniert gedacht, ob er nicht Augenblicke gehabt hat, wo er das grosse Ereignis noch zu erleben hoffte. Wir haben keine directen Aussprüche darüber, es sei denn, dass man ἤγγικεν in dem oben besprochenen Sinn einer ganz starken Annäherung fassen will. Aber wir können indirect erschliessen, dass Jesus an einem früheren Punkte seines Wirkens die Reichserrichtung näher geglaubt hat, als es später der Fall war. Oder, wie soll man die Thatsache anders deuten, dass er seine Jünger schon zu seinen Lebzeiten auf eine Mission durch das jüdische Land geschickt hat? Von einer Probe- oder Lehr-Mission zu reden, scheint mir nicht erlaubt — was konnte alle Probe- oder Lehrzeit nützen, wenn sie nicht unter den Augen des Meisters stattfand? Wohl aber trägt die Sendung den Charakter einer Unterstützungsmission. Es galt, die Predigt vom kommenden Reiche zu vervielfältigen, es galt, den Samen des Worts über weitere Flächen auszustreuen, als ein Säemann allein es vermochte. Wie aber ist dies Verfahren zu begreifen, wenn nicht unter der Voraussetzung, dass vor allem Eile



not thut, dass keine Zeit zu verlieren ist? Und was uns die Thatsache der Aussendung selber lehrt, das spricht sich noch deutlicher in gewissen Befehlen der Instruction aus. Die Jünger werden angewiesen (Matth. 10, 4. Lk. 10, 10), falls man sie in einer Stadt nicht aufnehme, schnell und energisch alle weiteren Versuche der Annäherung aufzugeben und den Staub von den Füßen zu schütteln. Dies Verfahren ist nichts weniger als „seelsorgerlich“ und entspricht gewiss nicht dem, was wir von einem Prediger des Evangeliums erwarten würden. Es ist nur zu erklären von dem Standpunkte aus, dass man keine Zeit verlieren dürfe mit fruchtlosen oder problematischen Versuchen. Wo man auf Unempfänglichkeit stösst, da darf keine Kraft verschwendet werden, die man besser empfänglichen Seelen zuwendet. Für diese Anschauungen bildet den Hintergrund die Erwartung eines sehr nahen Eintritts des Endes. Nun aber ist unter dem Druck bestimmter Verhältnisse im Bewusstsein Jesu eine Hinausschiebung des Termins eingetreten. Das sehnlichst Erwartete geschah einstweilen nicht, und für den, der tiefer blickte, konnte das Reich noch nicht kommen. Denn das Volk hatte bisher noch nicht die einer wirklichen *μετάνοια* erwachsenen Früchte sittlichen Handelns gebracht. Zwar war eine messianisch-revolutionäre Bewegung entzündet, aber sie gerade musste Jesus verurteilen (Matth. 11, 11). Im Uebrigen aber war es ziemlich so geblieben, wie es war. Das Volk irrte umher, wie Schafe ohne Hirten, das Wort Jesu und seiner Boten hatte nur in einer kleinen Zahl von Herzen Frucht gebracht, bei den Meisten war es sofort in der Stumpfheit, im Leichtsinn und in Sorgen und Lüsten des Lebens untergegangen. Was aber schlimmer war — die Führer des Volks wiesen ausdrücklich den Ratschluss Gottes zurück (Luk. 7, 30), indem sie Jesus bekämpften und den in ihm wirkenden Geist lästerten. Damit haben sie eine unvergebbare Sünde auf sich geladen und das bedeutet: sie sind vom Reiche Gottes ausgeschlossen. So kann man auf das ganze Volk, Führer wie Verführte das Drohwort des Propheten Henoch anwenden (98, 9 f.): „Wehe euch ihr Thoren, denn ihr werdet umkommen durch eure Thorheit und auf

die Weisen hört ihr nicht, so wird euch denn nichts Gutes zu teil werden. Und nun wisset, dass ihr bereit seid auf den Tag des Verderbens und hoffet nicht, dass ihr leben werdet, ihr Sünder, sondern ihr werdet hingehen und sterben, weil ihr kein Lösegeld kennet: denn ihr seid bereit für den Tag des grossen Gerichts und für den Tag der Drangsal und grosser Schmach für euren Geist“. Immer erschreckender stellt es sich heraus, dass die Söhne des Reichs, denen die βασιλεία gehört, wie dem Erben sein Erbe, in die äusserste Finsternis gestossen werden müssen (Matth. 8, 12) und dass das Reich ihnen genommen werden muss (Matth. 21, 44), — falls nicht eine besondere Errettung eintritt. Aus diesen Gedankengängen einerseits, aus der Erwägung der unversöhnlichen Feindschaft seiner Gegner andererseits entsprang die Gewissheit Jesu, dass die Errichtung des messianischen Reiches durch Gott noch nicht stattfinden könne, dass ein gewaltiges Hindernis, die Verschuldung des Volkes, aus dem Wege zu räumen sei und dass er dies Ziel nicht erleben, sondern vorher dem Hasse der Gegner zum Opfer fallen müsse. Aber nach der religiösen Auffassung seines ganzen Lebens konnte dies nicht ein Scheitern seines Werkes, sondern musste vielmehr ein Mittel zur Herbeiführung des Endziels sein. Und da die Sünde, die ihn ums Leben bringen wird, zugleich das Haupthindernis ist, dass das Reich komme, so erfasst er in kühner Paradoxie den Gedanken, oder der Gedanke fasst ihn, dass gerade sein Tod das Lösegeld sein solle für das der Vernichtung verfallene Volk (Mk. 10, 45). ὑπὲρ πολλῶν muss er sein Leben hingeben als ein λύτρον, welches die Vielen, das Volk, aufzubringen nicht im Stande sind. Gewöhnlich zwar deutet man die Vielen, zu deren Gunsten Jesus sein Leben opfert, auf die Anhänger und Jünger Jesu. Aber wozu brauchen sie ein Lösegeld? Hat er ihnen nicht auf ihre Busse hin den sicheren Besitz des Reiches verheissen, hat er ihnen nicht, wie dem Gichtbrüchigen und der grossen Sünderin die Gewissheit eingeflösst, dass ihre Sünden erlassen sind, also kein Hindernis für ihren Eintritt ins Reich bilden sollen? Und auch die Worte beim letzten Mahle (nach dem synop-

tischen, dem Markus-Typus) sagen doch nur, dass, sowie das Brot gebrochen, der Wein vergossen wird, so sein Leib getötet werden, sein Blut fließen müsse ὑπὲρ πολλῶν. Jesus sagt nicht, was doch hier so nahe gelegen hätte: ὑπὲρ ὑμῶν, für Euch. Das lesen wir erst bei Paulus (1. Kor. 11, 24 f.) und in den unechten Lukasworten (22, 19b, 20), die in D it<sup>4</sup> fehlen (vgl. Westcott-Hort, the new testament II, app. 63), und jedenfalls paulinisch beeinflusst sind. Freilich ist ja daneben der Gesichtspunkt des Bundesopfers ausgesprochen, das natürlich allen Bundesgenossen zu Gute kommt, aber in erster Linie ist der Tod Jesu doch das Sündopfer für das Volk<sup>1)</sup>. Indem so der unausweichliche Tod von Jesus in die Kette der göttlichen Heilsratschlüsse eingereiht wird, ist ein Weiteres gegeben. Der Tod ist nur etwas Vorläufiges, ein Uebergangsstadium zu einem himmlischen Dasein beim Vater, wo er in die himmlische Herrlichkeit eingeführt werden wird<sup>2)</sup>. Dieser status exaltationis aber ist auch kein dauernder, sondern er braucht nur so lange zu währen, bis die Busse, welche Jesus nicht vom Volke zu erreichen vermochte, bis die Reformation, welche der Täufer begonnen,

---

1) Nur bei dieser Auffassung ist es zu verstehen, dass in der ältesten judenchristlichen Gemeinde, für welche m. E. nicht der 1. Petrusbrief, sondern nur der Jakobusbrief und die Evangelienquellen (Logia und „ebionitische Lukasquelle“) als Documente in Betracht kommen, von einer Heilsbedeutung des Todes Christi für die Gemeinde keine Rede ist. Nur so ist es zu verstehen, dass noch in der Didache (cp. 10) durchaus andre, als die paulinischen Gesichtspunkte beim Abendmahl zur Sprache kommen.

2) Es ist mir unbegreiflich, wie Wendt, II, 542 ff. sagen kann, die Gewissheit seiner Auferstehung sei bei Jesus nicht Erweisung seines speciell messianischen Bewusstseins, sondern er habe nur die Thatsache der Auferstehung, welche er den Seinigen verkündigt, auf sich selbst angewandt. Der ganz fundamentale Unterschied zwischen der Erweckung Jesu und der seiner Jünger ist doch der, dass die Jünger, wenn sie vor der Reichserrichtung sterben, beim messianischen Gericht auferweckt werden, während Jesus sofort wieder den Hades verlassen wird. Freilich die ebionitische Lukasquelle, welche den Reichgottesgedanken wesentlich verändert zu haben scheint (23, 43), hat auch für Gläubige ein directes Eingehen in den Himmel angenommen, aber dies ist wohl kaum die Meinung Jesu.

welche Jesus fortgesetzt, aber unvollendet liegen gelassen hat, durch die Busspredigt der Seinen beendet sein wird (Act. 3, 21). Dann aber wird er wiederkommen mit all dem Glanz und der Herrlichkeit, die man seit Daniels Tagen auf den Messias gehäuft hatte.

Wann wird das sein? Wann kommt das Reich Gottes? So fragen die Pharisäer halb neugierig, halb spöttisch (Luk. 17, 20 f.). Die Antwort Jesu ist schwierig zu deuten. Denn die Worte *ὁ μετὰ παρατήρησις* scheinen doch auf den ersten Blick eine Näherbestimmung von *ἔρχεται* zu enthalten, man erwartet also irgend eine Charakteristik des Reiches Gottes selber oder der Art seines Kommens. Aus diesem Gefühl entspringt die noch von Weizsäcker und Wendt vertretene Deutung: nicht mit Gepränge, sachlich identisch mit Luthers: nicht mit äusserlichen Geberden. Aber das Wort *παράτηρησις* kann nichts derartiges bedeuten. Vor allem ist festzuhalten, dass die *παράτηρησις*, dem Worte nach, auf Seiten der wartenden Leute stattfindet. Das ist ja befremdend, aber Luk. 9, 39 liegt derselbe Fall vor: *καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτὸν καὶ ἐξαίφνης κράζει καὶ σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἄφροῦ*. Hier ist ebenfalls *μετὰ ἄφροῦ* ein begleitender Nebenumstand, durch welchen streng genommen nicht der zerrende Dämon, sondern der gezernte Kranke charakterisiert wird. So ist es auch in der fraglichen Stelle 17, 20 f. Hier kann nur gesagt sein: das Reich Gottes kommt nicht so, dass man sein Kommen an bestimmten Zeichen beobachten kann. Gewöhnlich nimmt man nun an, dass überhaupt alle äusseren Vorgänge beim Kommen des Reiches abgeleugnet würden, während es nur in „innerlicher“ Weise komme. Das ist aber nach der ganzen Gesamtanschauung Jesu unmöglich. Denn, wie wir sehen werden, wird zum Beispiel die ganze alte Welt zusammenbrechen beim Kommen des Reiches. Sind das keine äusseren Vorgänge? *παράτηρησις* ist ein dem astronomischen Sprachgebrauche entnommenes Wort und wird z. B. gebraucht von der Beobachtung gewisser Zeichen, an denen man ein bevorstehendes Himmelsereignis erkennt, z. B. eine Sonnenfinsternis. In diesem Sinne wird es auch hier gebraucht sein. Es enthält eine Erklärung



gegen die Methode der Apokalyptik. Man fühlte sich ja im Stande, aus der Combination der Weissagung einerseits, der Zeichen der Zeit andererseits zu enträtseln, durch παρίρησις festzustellen, wie lange es noch dauern werde, wann das Reich Gottes komme. Dies Verfahren weist Jesus, wie die folgende Rede zeigt, zurück. Vorher beobachten kann man das Kommen nicht, man kann nicht sagen: siehe hier, siehe da — sind die entscheidenden Zeichen! Zum Beweise, wie falsch diese ganze Methode ist, führt er die Thatsache an, dass den Pharisäern bei all ihrem Rechnen und Combinieren entgangen ist, dass mitten unter ihnen bereits die entscheidenden Anfänge der Herrschaft Gottes vorhanden sind. Und nun zeigt Jesus, wie plötzlich, wie überraschend und alle Combinationen zerstörend das Kommen des Menschensohnes sich gestalten wird. Also jenes dunkle Wort ist eine Sachparallele zu Mark. 13, 32: Ueber jenen Tag oder jene Stunde weiss niemand Bescheid, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater. Es handelt sich hier um ein religiöses Princip. So lange irgendwie der Termin des Endes errechnet werden kann, so lange ist bei der Reichserrichtung noch Menschenwerk, für Jesus ist sie aber schlechthin Gotteswerk und daher Gott in jeder Beziehung zu überlassen <sup>1)</sup>.

Daneben steht ihm aber noch ein Andres fest. Wie ungewiss auch der nähere Termin der Wiederkunft sein möge, sie ist nur denkbar zu Lebzeiten der Generation, unter welcher Jesus gewirkt hat. Das ist kein Widerspruch zum Vorhergehenden. In den grossen Zeitraum der nächsten 10, 20, 30 Jahre soll das Ende fallen, genaueres soll nicht gesagt werden. Aber diese Fortsetzung eines terminus post quem non beruht überhaupt nicht auf Combination, auf Rechnung, sondern ist unmittelbare, intuitive religiöse Gewissheit.

Sie bedeutet, dass Jesus sein Werk an diesen Menschen,

---

1) Die von mir in den Stud. u. Krit. 1892, 247 f. vertretene Deutung steckt zum Theil noch in einer Unklarheit, welche in der oben gegebenen überwunden sein dürfte. Ich verdanke diese Klärung im wesentlichen einem Gespräche mit Herrn Prof. Dr. Leo in Göttingen.

an denen er es angefangen hat, fortsetzen wird, dass er ihnen sein Wort einlösen muss, im Guten, wie im Bösen, dass er zwischen ihnen und sich Klarheit schaffen wird. Es ist nur natürlich und menschlich, dass Jesus bei dem Gedanken an seine Wiederkunft nicht in ferne Zeiten dachte, sondern an die Menschen, für die er gelebt, gelitten und gestorben. Also solange wird er ausbleiben, dass dem Volk reichlich Zeit zur Busse, zur Regeneration gelassen wird. Das sind die Gedanken, durch welche wir die Hinausschiebung des Termins und die verschiedenen Aussagen über diesen uns verständlich machen können.

9. Wir fragen jetzt: wie denkt sich Jesus die Vorgänge bei Errichtung des Reiches durch Gott? Die Parusie-rede Luk. 17 hebt eine Reihe von Punkten hervor. Zunächst wird sich die Reichserrichtung nicht irgendwo im Winkel vollziehen, sondern, wie der Blitz über den ganzen Himmel wegleuchtet, so allgemein sichtbar, so für die ganze Welt wird die Erscheinung des Menschensohns stattfinden. Sie wird dann verglichen mit der Sintflut zu Noahs Zeit. Gewiss ist zunächst die Plötzlichkeit des tert. comp., aber daneben kommt doch auch die Allgemeinheit und das Vernichtende dieser Erscheinung in Betracht. Aber auch nach der andren Parusie-rede, welche man aus Mark. 13 herauschälen kann (vgl. Stud. u. Krit. 1892), wird es sich um ein Welt-ereignis handeln. Es beginnt mit Kriegen und Aufruhr, aber die entscheidenden Vorzeichen werden 13, 24. 25a aufgezählt. Ganz, wie es Apok. 6 geschildert ist, wird die Sonne verfinstert werden und der Mond nicht mehr sein Licht geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen. v. 29: *ἔτιαν ἴδῃτε ταῦτα γινόμενα γινώσκατε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις*, nämlich das, wonach die Jünger 13, 4 f. fragen. In diesen Worten ist nicht mehr und nicht weniger geschildert, als das, was Apok. 6, 12—17 nur mit etwas kräftigeren Farben steht, der Zusammenbruch der alten Welt, welche dann auch den Tempel unter ihren Trümmern begraben wird. Selbstverständlich vermeiden wir von vorn herein irgend welche Umdeutungen dieses uns fremdartigen Gedankens. Es ist nun einmal so, wie es auch die alte Christenheit angesehen hat: diese

alte Welt kann das Reich Gottes, den αἰὼν μέλλων nicht in sich aufnehmen, es muss alles neu werden (Apok. 21, 1. 5. 2. Petr. 3, 10). Schon der jüdische Verf. des 4. Esrabuches spricht den hierfür massgebenden Gedanken aus: festinans festinat saeculum pertransire; non capiet portare quae in temporibus justis repromissa sunt, quoniam plenum maestitia est saeculum hoc et infirmitatibus. seminatum est enim malum; . . . si ergo . . . non discesserit locus ubi seminatum est malum, non veniat (= veniet ὃ μὴ ἔλθῃ) ager, ubi seminatum est bonum. Diesen Vorgang einer Neuschaffung und Verwandlung der Welt sieht man meist von Jesus mit dem Worte παλιγγενεσία (Matth. 19, 28) angedeutet. Einen neuen Himmel und eine neue Erde wird auch Jesus erwartet haben; jedenfalls redet er davon, dass er von dem Gewächs des Weinstocks neu trinken werde im Reiche Gottes, seines Vaters (Mark. 14, 25). Und das Land, welches diesen nimmer welkenden Weinstock tragen wird, das ist das in neuer Herrlichkeit entstandene gelobte Land, welches im Reiche Gottes nicht mehr Tummelplatz für fremde Völker und Ausbeutungsprovinz habsüchtiger Herrscher sein wird, sondern der heissersehnte alleinige Besitz der πραῖς, die jetzt in diesem ihnen kraft göttlichen Rechts gehörigen Lande Parias sind. Aber auch die Menschen, welche in diesem Reich leben sollen, müssen an jener Verwandlung teilnehmen. Wenn sie Gott schauen werden (Matth. 5, 8), wenn sie Schätze geniessen sollen, die dem Rost und den Motten unzugänglich sind (Matth. 6, 19 f.); wenn sie an der göttlichen Freudentafel sitzen wollen, so dürfen sie natürlich nicht ihr altes Wesen aus Fleisch und Blut mitbringen (1. Kor. 15, 50: Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht erben): quomodo, qui existis in corrupto saeculo, (poteris) intelligere incorruptionem (4. Esra 4, 11). Aber Jesus sagt ja auch positiv (Matth. 5, 9. Mark. 12, 25), dass sie dann sein werden, wie die Engel im Himmel, über alle irdischen Bedürfnisse erhaben (vgl. Hen. 15, 3–7), d. h. wie sich aus der citierten Henochstelle <sup>1)</sup> als palästinensische Anschauung ergibt: sie

1) „Warum habt ihr (Engel) den hohen heiligen ewigen Himmel ver-

werden πνευματικοί „geistig“ sein. Ein solcher Zustand setzt aber (jedenfalls bei denen, welche die Parusie erleben) eine „Verwandlung“ voraus, wie Paulus sagt (1. Kor. 15, 52). Sie müssen irgendwie an der παλιγγενεσία teilnehmen. Ja es fragt sich sogar, ob man nicht besser thut, dies Wort auf die Umschaffung der Individuen (worauf doch -γενεσία zu führen scheint) statt auf die der Welt zu deuten. Tit. 3, 5 wird es mit der Taufe in Verbindung gebracht. Haben wir sonst ein Wort Jesu darüber? Das Wort im Sadducäergespräch (Mark. 12, 25) können wir hier nicht verwenden, da es nur von denen handelt, die durch Tod und Auferstehung hindurch ins Reich Gottes kommen. Sie haben eine Verwandlung nicht mehr nötig, weil sie die σάρξ im Tode bereits abgelegt haben und πνεύματα geworden sind. Ob Jesus sich über das Mysterium der Verwandlung (1. Kor. 15, 51 f.) ausgesprochen hat? Möglicherweise kann man Joh. 3, 3. 6 hierauf beziehen, oder das Wort, welches dort zu Grunde liegt. Mir scheint zur Evidenz gebracht zu sein<sup>1)</sup>, dass im 2. Jahrhundert ein Herrenwort im Umlauf war, welches auch 1. Petr. 1, 3. 23 nachklingt und etwa — abweichend vom johanneischen Text (ἄνωθεν) — lautete: ἐάν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (cf. Justin I, 61, 7. Ps. Clem. Hom. XI, 26. Clem. Al. coh. ad Graecos IX, 82). Ob dies Wort aus den Logia stammt, sei dahingestellt<sup>2)</sup>. Aber gegen seine wesentliche Echtheit wird man schwerlich etwas sagen können. Der Verdacht, den man dagegen erhebt, gründet sich thatsächlich darauf, dass man das Wort nach Paulus bzw. dem Pauliner „Johannes“ auslegt, statt aus sich selber. Johannes freilich hat die ἄνωθεν γέννησις in v. 6 ganz deutlich mit dem Erlebnis der Christen bei der Taufe, d. h. mit dem identifiziert, was Paulus 2. Kor. 5, 17 καινὴ κτίσις

---

lassen . . . . während ihr doch geistig, heilig, im Genusse des ewigen Lebens wart, habt ihr euch an den Weibern verunreinigt. Ihr aber seid zuvor geistig gewesen, im Genusse des ewigen und unsterblichen Lebens, für alle Geschlechter der Welt. Darum habe ich für e keine Weiber gemacht“.

1) Vgl. Bousset, die Evangelienzitate Justins 1891, 115 ff.

2) Wegen βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist es mir unwahrscheinlich.



nennt<sup>1)</sup>. Also er meint den völlig neuen Anfang eines sittlich-religiösen Lebens, der mit dem Augenblick da ist, wo der Geist Gottes als ein neuer Factor in das Leben der einzelnen Christen eintritt und es umzugestalten beginnt. Ist dies der Sinn der Vorstellung Jesu? Das ist deswegen unwahrscheinlich, weil die fundamentale Umgestaltung des Lebens, die er von seinen Anhängern fordert, durchaus als selbstthätiger Act vorgestellt wird, wobei der heilige Geist nie erwähnt wird. Man müsste denn annehmen, dass der tief religiöse Ausdruck, der eine wirkliche Umschaffung von Gott aus meint, von Jesus lediglich als Gleichnisbild verwendet wäre: so gründlich umkehren, wie einer, der zum zweiten Male gezeugt wird. Das wäre aber eine kaum denkbare Verflüchtigung. Ich möchte nun die Frage aufwerfen, ob das ἀναγεννᾶσθαι von Jesus nicht auf die Umwandlung der Individuen bei der Parusie bezogen wird. Jeder, der in das Reich Gottes eingehen, seine Güter schauen will, muss eine neue Zeugung, eine zweite Geburt durchmachen; er wird aus einem Wesen von Fleisch und Blut zu einem πνεῦμα.

10. Ein anderer Hauptact neben der Weltumwandlung ist das Gericht. Es ist nicht zu erkennen, ob dasselbe auf den Untergang der alten Welt folgt oder ihm vorhergeht. Jedenfalls muss es behandelt werden, ehe wir nach dem positiven Heil des Reiches Gottes fragen. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Jesus dies Gericht der Reichserrichtung vorhergehen lässt. Er befindet sich in diesem Punkte durchaus in Uebereinstimmung mit dem Täufer.

Dieser Satz wird nun von Vielen bestritten, welche behaupten, das Gericht sei in der Predigt Jesu als Abschluss des „gegenwärtigen Reiches Gottes“ gedacht und trete bei der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (τοῦτου) ein als Anfang und Vorbereitung des „Reiches der Vollendung“. Man sieht, es spielt auch hier die Unterscheidung von zwei Stadien des Reiches Gottes eine verhängnisvoll verwirrende Rolle. Die Vertreter dieser Meinung<sup>2)</sup> stützen sich auf durchaus secundäre Stellen,

1) Vgl. Gunkel, die Wirkungen des heiligen Geistes 1888.

2) Zu ihnen gehört auch Issel, 119, während Schmoller in

wie Mark. 9, 1 und Matth. 13, 37. 43. 47—50, die gar nichts beweisen können. Die Matthäusstellen sind vom Standpunkt der späteren Generation aus geschrieben, welche die gegenwärtige βασιλεία τοῦ Χριστοῦ vom zukünftigen Reiche Gottes unterschied. Diese Vorstellung von der συντέλεια τοῦ αἰῶνος steht durchaus parallel der johanneischen von der ἐσχάτη ἡμέρα. Sie beide reden von diesem Ende der Dinge als von einem feststehenden, aber fernliegenden Termin. Wirklich lebendig sind ihnen nur die Vorstellungen der gegenwärtigen βασιλεία, der immanenten ζωή, der diesseitigen κρίσις. Die hier vorliegende Umbildung der Vorstellung Jesu ist von der grössten geschichtlichen Bedeutung — sie erst hat eine Weltgeschichte des Christentums ermöglicht — aber sie ist doch Umbildung des Ursprünglichen.

Wenden wir uns an die beglaubigten Aussagen Jesu, so belehrt uns namentlich Mark. 9, 43 ff. aufs deutlichste über den Zusammenhang von Gericht und Reichserrichtung. Hier wird vorausgesetzt, dass die, an welche die Worte gehen, das Kommen des Reichs erleben werden. Und nun wird ihnen die Alternative gestellt, entweder um ein Glied verstümmelt ins Leben (v. 45: εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) einzugehen oder im vollen Besitz aller Glieder in die γέεννα geworfen zu werden. Man sieht also: der Weg zum Leben oder zur βασιλεία führt durch das Gericht, in welchem das Schicksal des Einzelnen sich entscheidet. An diesem Gericht werden nicht nur die Ueberlebenden teilnehmen, sondern auch die (auferstandenen) Toten, sogar die andren Völker, die alten Einwohner von Sodom und Gomorrha, „die Leute von Ninive aus Jonas Zeit, die Königin von Saba aus den Tagen Salomos (Matth. 12, 41 f. Luk. 11, 31 f.)“ (Beyschlag, Ntl. Theol. 200). Matth. 25, 31 treten sogar alle Völker vor den Richterthron des Menschensohnes. Ueber die Art der Verurteilung lässt sich nur wenig Genaues sagen, da die Aussagen Jesu in diesem Punkt nicht einheitlich sind. Nur trefflicher Weise die Unterscheidung bekämpft. Mark. 9, 1 kann nichts beweisen, da die entscheidenden Worte ἐν δυνάμει bei den Seitenreferenten fehlen, also jedenfalls ein später paulinischer Zusatz (vgl. Röm. 1, 4) sind.

das ist klar: der empfindlichste Teil der Strafe ist der Ausschluss aus dem Reiche Gottes. Dies drückt sich in dem Parabelbilde aus: sie werden hinausgestossen werden in die äussere Finsternis, wo Heulen und Zähneklappen sein wird. Das ist die dunkle schreckliche Kehrseite des hellen freundlichen Lichtbildes, das derselbe Spruch vom Heile des Gottesreichs zeichnet: Die Auserwählten mit den Patriarchen im hellen warmen Festsaal beim messianischen Freudenmahl (Matth. 8, 11 f.). Aus diesem Gleichnis stammt die öfter angewandte Formel. Man darf sie also nicht, ausser dem Zusammenhang mit jenem Bilde, auffassen als eine objective Schilderung der Verdammnisstätte. Diese wird vielmehr nicht als kalte Finsternis, sondern als brennender Feuerofen geschildert. Und zwar liegt hier kein Bild vor, sondern offenbar denkt Jesus wie seine Zeitgenossen an das grausige Thal bei Jerusalem, in welchem einst die Israeliten dem Moloch ihre Kinder opferten, und wo das grosse Gericht nach allgemeiner jüdischer Erwartung (vgl. Hen. 90 f.) stattfinden soll. Zwiespältig sind die Aussagen in dem Punkt, ob eine plötzliche definitive Verbrennung, also eine Vernichtung oder eine dauernde Qual in diesem Feuerbrande in Aussicht genommen wird. Jenes wird Mark. 8, 35, dieses Matth. 25, 41. 46 (ewiges Feuer, ewige Strafe), Mark. 9, 48 und Luk. 16, 23 ff. angenommen. Welche Ansicht Jesus bevorzugt hat, ist nicht mit Gewissheit zu sagen<sup>1)</sup>.

---

1) Wahrscheinlicher ist allerdings, dass Jesus nach altisraelitischer Anschauung an eine definitive Ausrottung und Vernichtung der dauernd Widerspenstigen gedacht hat. Die Stellen Matth. 25, 41. 46 sind immerhin vielleicht erst vom Redactor des 1. Evangeliums formuliert, Mark. 9, 48 fehlt bei den Seitenreferenten, ist also wohl Zusatz des Bearbeiters; mit Luk. 16, 23 ff. hat es eine eigene Bewandnis. Die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus stammt aus der judenchristlichen (ebionitischen) Lukasquelle (vgl. Feine, eine vorkanon. Ueberlieferung). Diese in der späteren jerusalemischen Gemeinde entstandene Schrift scheint überhaupt den Standpunkt vertreten zu haben, dass die Gerechten nicht erst beim messianischen Gericht, sondern direct nach dem Tode in den definitiven Zustand der messianischen Seligkeit übergehen (vgl. 23, 43 aus derselben Quelle). Auch 16, 23 ff. steht der „Hades“ nicht bloß als Stätte eines schattenhaften, sondern eines qualvollen Daseins dem Schosse Abrahams,

Wenn also über die Art der Strafvollziehung nicht absolute Klarheit zu gewinnen ist, so ist doch, was die Wertschätzung und Anrechnung der Sünde betrifft, eine Anschauung bei Jesus zu erkennen, die, so fremdartig sie uns erscheinen mag, auf jüdischem Boden durchaus natürlich ist. Auch Jesus kennt einen Unterschied zwischen vergebbaren und unvergebbaren Sünden. Wer sich einmal in die eigentümliche Herbheit und Gewalt der Gedanken Jesu hineingedacht hat, wird sich nicht darüber wundern, dass er überhaupt einen gewissen Grad der Sünde für unvergebbar erklärt, sondern, dass er die Grenzen der vergebbaren Sünden so gross und weit gezogen hat. Unvergebbar sowohl in dieser Welt als auch in jener ist die Lästerung des heiligen Geistes, d. h. die bewusste Ablehnung, dass im Wirken Jesu der Geist Gottes sich bethätigt. Die, welche Jesum des Teufelsbündnisses oder der Besessenheit bezichtigen, lügen. Die übermenschliche Macht des Wirkens Jesu können sie nicht in Abrede stellen, darum verdächtigen sie es und beleidigen dadurch Gott selbst. Das sind aber doch nur die Führer des Volks. Das Volk in der grossen Masse hat diese Frechheit nicht gewagt. Den Menschensohn freilich haben sie auch gelästert: Er ist ein Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Geselle, aber diese Worte richten sich nur gegen seine Person, nicht gegen Gott selbst. Darum liegt hier noch nicht der Fall bewusster Auflehnung vor, sondern der Fall einer törichten Verblendung, die der messianische Richter im Auftrage Gottes als Unwissenheits-, Vergehungs-Sünde werten wird — wenn das Volk wenigstens auf die Auferstehung Jesu hin Busse thun will. Vergeben werden kann die Verfehlungs-sünde deswegen, weil Jesus mit der Hingabe seines Lebens das dem Volke nötige Sündopfer gebracht und damit das Volk von der sonst eintre-

---

d. h. doch wohl dem Paradiese (23, 43, vgl. Matth. 8, 11 ff.), der messianischen Freudenstätte gegenüber. Diese Quelle hat aber vielleicht auch (vgl. 23, 43 bei der LA: ἐν τῇ βασιλείᾳ σου) schon die Vorstellung, dass seit der Erhöhung Christi das messianische Reich im Himmel bereits errichtet ist unter den κύριος τῆς δόξης (Jak. 2, 1 f.). Dies wäre dann eine andere Wendung des Gedankens vom Reiche Gottes.



tenden Todesstrafe losgekauft hat. Thut es nun aber keine Busse, so verfällt das Opfer, und das Volk ist der Vernichtung preisgegeben.

In diesem Lichte betrachtet werden die Aussagen Jesu über das Vernichtungsgericht begreiflicher und milder erscheinen, als wenn wir moderne oder paulinische Begriffe von Sünde und Vergeltung heranbringen.

11. Das Heil des Reiches Gottes. Wir fragen: wenn Jesus das Reich Gottes verkündigte, ohne diesen Begriff seinen Hörern im Allgemeinen näher zu umgrenzen — was verstand er unter dem nahen, aber noch zukünftigen Reiche Gottes; was, wollte er, sollten seine Hörer darunter verstehen. Man giebt im Allgemeinen zu, dass Jesus diesen nicht weiter definierten Begriff zunächst und überwiegend im Sinne seiner Zeitgenossen genommen habe, ohne ihn zu corrigieren. Gewiss ist dies richtig. Aber welches war dieser Sinn? Wellhausen hat <sup>1)</sup> den leitenden Gedanken ausgesprochen, die Malkuth sei immer antithetisch zu denken: das Reich Gottes im Gegensatz zu einer andren βασιλεία. Damit ist aber vorläufig wenig gegeben, so lange wir nicht wissen, welches bei Jesus dieser Gegensatz ist. Es ist bereits gezeigt, dass an einer wichtigen Stelle Matth. 12, 28 die βασιλεία τοῦ θεοῦ der des Satan entgegengestellt wird. Es fragt sich, ob dies nur eine vorübergehende oder eine durchgehende Betrachtung ist. Wenige Stellen geben etwas Directes darüber an die Hand. Aber wenn Jesus Matth. 12, 45 seine Erfahrungen mit dieser Generation schildert und dabei das Bild des Dämonenaustreibens braucht, wenn wir sehen, wie die Dämonischen ihn als den zu ihrem Verderben Gekommenen ansehen, wenn ursprünglich (Matth. 8, 16. 17, 15. 18, Luk. 13, 16) alle Leiden, die Jesus heilt, auf Einwirkungen des Satan zurück geführt werden, so sieht man: Jesus fasst sein Werk als Kampf gegen den Satan (vgl. Joh. 8, 32. 43 f. 12, 31. 1. Joh. 3, 8), und der Gegensatz, der zwischen Gott und dem Mammon, zwischen Gott und dem Satan überhaupt besteht, der besteht auch zwischen Gottes-

---

1) Pharisäer und Sadducäer, 23 f.

reich und Satan <sup>1)</sup>. Durch diesen Gegensatz bestimmt sich nun auch der Inhalt des vom Reiche Gottes gebrachten Heils. Wie wir bereits gesehen haben, bringt die Herrschaft Gottes vor allem schon jetzt Befreiung von allem Leid (aller tristitia Ass. Mos. 10, 2) des Leibes und der Seele, die Plagegeister, denen das Volk dahingegeben ist, müssen weichen, sie haben ihre Macht verloren (Luk. 10, 18). Aber hierzu gehört vor allem eins: die Befreiung des Volkes von seinen Feinden und Unterdrückern. Wir haben keine directen Worte, in denen die Römerherrschaft als Satanswerk dargestellt würde <sup>2)</sup>, es sei denn Luk. 4, 6. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass in der βασιλεία τοῦ θεοῦ dies das Erste und eine Hauptsache war. Man meint den irdisch-politischen Charakter der Idee leugnen zu müssen im Blick auf die Zinsgroschenerzählung. Aber was hier im Grundsatz ausgesprochen und Joh. 6, 15 bethätigt ist, was schliesslich in dem Tadel Matth. 11, 11 deutlich hervortritt, das ist doch nichts weiter, als die aus dem bisher Besprochenen sich selbstverständlich ergebende Consequenz. Wie kann man von Jesus auch nur die leiseste Hinneigung zu einer irgendwie revolutionären That erwarten? Was von Menschen mit Gewalt und im Aufruhr erreicht werden kann, das mag ein davidisches Königtum sein, ein vielleicht noch so glänzendes Reich, das Reich Gottes wird Gott ohne menschlichen Arm, ohne Ross und Reiter nur mit seinen Engeln und mit überirdischen Gewalten herstellen. Auf das Reich Gottes in dem transcendentalen Sinne Jesu hoffen und Revolution machen, das sind zwei Dinge wie Feuer und Wasser. Was von Josephus als Merkmal schon pharisäischer Frömmigkeit erwähnt wird, dass sie lieber sich hinschlachten lassen, als mit den Sadducäern kluge Machtpolitik treiben, das wird von einem so ausgesprochen religiösen Charakter, wie Jesus war, in ganz hervorragendem Masse gelten müssen. Aber damit ist nicht gesagt, dass er überhaupt nicht an eine politische Restauration geglaubt habe. Nur Gott soll sie

---

1) Aehnlich auch Issel 41 ff.

2) Nur grosse Geringschätzung spricht sich Luk. 22, 35 aus.

bringen. Aber wenn er den *πραΐς* (Matth. 5, 5) verheisst, dass sie das Land der Verheissung erben sollen, wie ihnen dies schon von dem Psalmisten (37, 11) und von Henoch (5, 7) verheissen war, so heisst das, dass sie endlich dort, wo sie jetzt Knechte sind, Herren sein sollen. Er verheisst denen, die nach Gerechtigkeit schmachten, eine vollbefriedigende Herstellung ihres Rechtes gegen ihre Unterdrücker. Und was soll denn schliesslich die Formel „das Reich Gottes besitzen“, „in das Reich Gottes eingehen“ anders besagen, als dass in diesem Reiche das Land der Verheissung, in einem schöneren Glanze erstanden, von ihnen besessen und regiert werden wird. So haben ihn auch die judenchristlichen Psalmen bei Luk. 1 f. verstanden, namentlich der des Zacharias 1, 68 f. 71—75.

Man wird zum Gegenbeweise die Aussagen über die Wertschätzung des irdischen Gutes, über die Seelengefährlichkeit des Reichtums u. s. w. betonen. Aber diese wollen doch nichts anders sein, als Mahnungen für die Vorbereitungszeit, Mahnungen sich ganz von *αἰὼν ὅτως* loszulösen, um desto völliger für den *αἰὼν μέλλων* reif zu sein. Die Wertung der Güter dieses *αἰὼν* trifft schon deswegen garnicht auf den sogen. „irdischen oder äusserlichen“ Glanz des zukünftigen zu, weil doch alle diese wertvollen Dinge dort in einer völlig anderen, reinen, unirdischen, geistigen Beschaffenheit vorhanden sein werden. Werden sie doch in der Welterneuerung alles, was von Fleisch und Blut und Sünde und Unreinheit an ihnen haftet, verloren haben. Und gewiss werden die dann geöffneten *ἡσαυροί* (Matth. 6, 19 f.), die Freuden der grossen messianischen Mahlzeit, die Erhöhung und Grösse, das Sitzen auf dem Thron und das Richten — so concret und unbildlich es auch gemeint ist — geläutert und verklärt sein durch die himmlische *δόξα* Gottes, in deren Lichte das alles erglänzen wird. Aber es fehlen diese gewöhnlich mit Achselzucken und Verständnislosigkeit besprochenen „äusserlich-politischen Güter“ keineswegs in dem Zukunftsbilde Jesu. Und wer wollte wirklich die Behauptung wagen, dass dies nur Phantasiebilder seien, denen keine ernstesten Gedanken entsprechen. Ich meine, man ver-

kennt hier gerade einen Zug in dem Bilde unsres Meisters, der ihn turmhoch über Propheten, Apokalyptiker und Zeitgenossen stellt. Gerade, dass Jesus in diesen Dingen, was die „Ausmalung“ des messianischen Heils anlangt, sparsam und sozusagen „conventionell“ verfahren ist, dass er sich an die herkömmliche Zeichnung, aber mit Keuschheit, Zurückhaltung und Nüchternheit angeschlossen hat — darin besteht gerade seine Grösse. Er hat sich und seinen Jüngern nicht gestattet, in diesen Aussichten zu schwelgen. Dafür hat er um so ernster das ins Auge gefasst, was ihm seinem ganzen religiösen und sittlichen Empfinden nach am Meisten am Herzen lag: das eigentlich Religiöse im Reich Gottes und die sittliche Vorbereitung auf sein Kommen.

Die wärmsten und für alle Zeit erbaulichen Töne schlägt er doch dann an, wenn er denen die da Leid tragen Trost, und denen die reines Herzens sind das Gott schauen verheisst. Denen, die hier dem Frieden dienen wollen, wird verheissen, dass sie dort als Söhne Gottes im Kreise der Engel Gott preisen dürfen.

12. Wie rein, wie abgelöst von den Dingen des αἰὼν οὗτος Jesus diese Gottesgemeinschaft gedacht hat, ist jedoch erst zu erkennen aus der anderen Seite der Predigt Jesu. Sie ist ein ernster gewaltiger Bussruf, ein Ruf zur Umkehr von der „Weltlichkeit“, um es mit einem Wort zu sagen, zur intensivsten Bereitschaft für das Reich Gottes.

Nach dem bisher Entwickelten braucht es wohl nicht mehr gesagt zu werden, dass die „Gerechtigkeit des Reiches Gottes“ nicht die sittliche Vollkommenheit bedeutet, welche die Reichsgenossen in dem Reiche Gottes besitzen oder leisten, sondern die δικαιοσύνη, welche die Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes ist (Matth. 5, 20). Sie ist das Resultat der μετάνοια. Und sie ist — der ganzen religiösen Grundstimmung entsprechend — ebenso sehr oder vielleicht noch mehr negativ-asketisch gemeint, als ein wirklich positives Sittlichkeitsideal. Die neue Gerechtigkeit, welche Jesus von seinen Anhängern, die mit ihm auf das Reich Gottes warten und in dasselbe einzugehen hoffen, fordert, sowohl die negative als die positive kann nicht



verstanden werden, wenn man sie von der religiösen, d. h. in diesem Falle eschatologischen Grundlage, auf der sie sich abhebt, löst<sup>1)</sup>: Thut Busse, denn das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen. Die Nähe des Reiches ist das Motiv der neuen Sittlichkeit (vgl. den Abschnitt Luk. 12, 57—13, 9). Kann man diese „Gerechtigkeit“ Matth. 5, 20 wirklich im modernen Sinne „Sittlichkeit“ nennen? Auf jeden Fall ist sie so durch und durch religiös gefärbt, dass wir besser von einer neuen Frömmigkeit reden, die ebenso ein neues Verhältnis zu Gott wie zur Welt ist. Ihr Kernwort lautet: Trachtet nach dem Reiche Gottes (Luk. 12, 31) und zwar wie Matth. 6, 33 richtig erläutert, „zuerst“, vor allem andern. Wie im Vaterunser die Bitte, dass das Reich Gottes komme, voransteht, so soll die Sehnsucht nach dem Reich die alles beherrschende Stimmung sein. Das Reich Gottes ist das höchste Gut, wie es die Gleichnisse von der Perle und vom Schatz im Acker schildern, aber ein noch fernes, das man nur, wenn man alles daran giebt, erreichen kann. Das ist der sehr ernst gemeinte Sinn der Bussforderung Jesu. Denn wohlgemerkt: die Forderung gilt allen die sie hören, nicht bloss den Zöllnern und Sündern. Die haben es relativ leicht, sie sollen nur den grossen einschneidenden Bruch vollziehen, sie sollen umkehren (ἐπιστρέφειν) auf den Weg der Gerechtigkeit (Matth. 21, 32). Viel mehr wird im Grunde von der grossen Durchschnittsmenge verlangt. Dass sie alle die Busse nötig haben, sagt Luk. 13, 1—5. Und für sie bedeutet die Umkehr etwas anderes. Sie sollen werden wie die Kinder (Matth. 18, 2). Matth. erläutert dies (v. 4) durch die Forderung der Demut und Niedrigkeit. Aber ist dies wirklich das Eigentümliche des Kindes, um deretwillen Jesus dies als Vorbild aufstellt? Ist das ganz Wunderbare, was einem Kinde natürlich und einem Erwachsenen nur von Gott geschenkt werden kann, nicht vielmehr

---

1) Mithin handelt der Rationalismus, welcher Jesum nur als Lehrer einer neuen Moral auffasst, ebenso ungeschichtlich, wie die Offenbarungsgläubigen, welche die sittlichen Vorschriften Jesu als allgemeingiltige Offenbarungen ansehen, ohne den eschatologischen Apparat, für den sie zu aufgeklärt sind, in Kauf zu nehmen.

die Unbewusstheit und Schlichtheit, besonders aber die Einfachheit und Unbeirrtheit des Empfindens. So hat derselbe Matth. hat in der Bergpredigt mehrere Spruchgruppen in eine äusserst feinsinnige Ordnung gebracht, die gewiss dem Sinne Jesu entspricht. Es sind die Sprüche vom Schätzesammeln, vom zweien Herren dienen und vom Sorgen, welche Matth. um das Wort vom Auge gruppiert. Das soll offenbar bedeuten, dass der Mensch, wie er zum Sehen eines richtigen, einfachen ungetrübten Auges bedarf, so auch der ἀπλότης, der Einfachheit, der Einfalt bedürfe, wenn er wirklich auf das Reich Gottes sich vorbereiten will. Wer auf das Reich wartet, darf nicht gespalten, kein Mensch mit zwei Seelen sein (Jak. 1, 6. 8). Niemand kann zwei Herren dienen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. In diesem Wort kehrt der durch die Anschauung Jesu durchgreifende Gegensatz vom αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλον wieder. Denn der Mammon, der Dämon, der den Menschen zum Sklavendienst knechtet, ist doch nur eines der Organe des θεός τοῦ αἰῶνος τούτου und steht deshalb in ausschliessendem Gegensatz zu Gott. Gott dienen und durch solchen Dienst sich des künftigen Aeons würdig erzeugen (Luk. 20, 35) kann man nur, wenn man aus jener Knechtschaft sich losreisst. Darum soll man nicht Schätze sammeln auf Erden, denn „wo Euer Schatz ist, da ist Euer Herz“ und auf Erden soll dies Herz nicht weilen mit seinen Gedanken und Wünschen (Kol. 3, 2: τὰ ἄνω φρονεῖτε μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), sondern wie Paulus sagt, fühlen die Christen sich hier schon als Bürger des Himmels, deren Bürgerschaft im Himmel ist (Phil. 3, 20), woher sie das Reich Gottes erwarten. Dass in jener Stelle gerade der Mammon genannt wird, hängt damit zusammen, dass nach der Beobachtung Jesu der Reichtum das stärkste Band ist, welches den Menschen an diese Welt kettet; es ist sogar so stark, dass ein Reicher im allgemeinen nur durch ein Wunder Gottes für das Reich Gottes gerettet werden kann (Mark. 10, 27).

Diese Worte haben zu vielen Zeiten der Christenheit zu hart geschienen und trotz der ausdrücklichen und ernstgemeinten Warnung Jesu, dass leichter ein Kameel durchs

Nadelöhr gehe als dass ein Reicher ins Gottesreich komme, und obwohl Jesus erklärt hat: bei Menschen ist es unmöglich, wagen es viele reiche Christen, ja wagen es manche Kirchen reich zu bleiben. Ich glaube nicht, dass sie mit Bewusstsein auf das: „bei Gott ist es möglich“ rechnen, also auf ein besondres Eingreifen, denn dann wäre es doch wohl frömmere, arm zu werden, als auf ein Wunder zu rechnen. Ich glaube vielmehr, die Christenheit hat diese Anschauungen Jesu mehr oder weniger stillschweigend ausser Curs gesetzt und sucht sich mit dem Ernst der Worte durch allerlei Umdeutungen und Abschwächungen abzufinden. Rich- tiger wäre es wohl, man stellte sich zu diesen Dingen geschichtlich und verstünde sie aus dem eschatologischen und dualistischen Standpunkt Jesu heraus. Da über den αὐτὸν οὗτος der Stab gebrochen ist, da τὸ σῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει (1. Kor. 7, 31), so kann das Geld nur noch für die Seele schädlich sein. Denn es ist nur eine Fessel, die den Menschen an eine vom Teufel beherrschte und verdorbene Welt kettet, während er doch, frei von ihr, der neuen Welt entgegenwarten sollte. Dass das Geld etwa ein Mittel zu sittlichen Zwecken, das Fundament einer sittlichen Lebensarbeit, das Werkzeug guten heilsamen Wirkens im Dienste der Menschheit Gottes sein könne, das kommt hier garnicht in Betracht. Denn die Welt ist alt geworden und alle menschliche Arbeit kann wirklich Gutes, Bleibendes auf ihr nicht mehr schaffen. Gott selbst muss kommen und alles neu machen. Höchstens zu Almosen ist es noch gut, um die grösste Not zu lindern.

Ebenso steht es mit der Beurteilung der „sittlichen Güter“ und Institutionen, des bürgerlichen Berufs, der Ehe und des Staates. Hier kommt es uns bedeutend härter an, den geschichtlichen Thatsachen scharf ins Auge zu sehen. Denn wenn man dies wirklich thun will, so wird sich herausstellen, dass wir die Worte Jesu, nach denen wir unsre christliche Ethik einrichten, nur mit gewissen Einschränkungen, Umdeutungen und vor allem in einer abweichenden Grundstimmung auffassen. Am meisten Fühlung hat die evangelische Ethik mit den Aussagen Jesu über den bürger-

lichen Beruf. Denn zum mindesten in der Parabel von den Talenten, indirect auch in der Parabel vom ungerechten Haushalter ist ja die Treue im Beruf als Ideal und göttliche Forderung ausgesprochen. Und selbst, wenn directe Aussagen über das Leben im bürgerlichen Beruf fehlten, so würden wir an dem Berufsbewusstsein und an der Lebensführung Jesu selbst einen Spiegel haben, aus dem in klarster Weise das Wesen einer Berufserfüllung im religiösen Sinne hervorstrahlte, tausendfach könnten wir von hier aus die Anwendung auf den bürgerlichen Beruf machen. Dabei bleibt aber doch bestehen und es sollte das wenigstens ausgesprochen werden, dass wir heute in unsrer Stimmung gegenüber dem bürgerlichen Beruf gerade umgekehrt empfinden, als Jesus. Es kann doch nicht gezeugnet werden, dass vom Standpunkte Jesu das Leben im bürgerlichen Beruf, die Verflechtung in Handel und Wandel zum mindesten Gefahren mit sich brachte, denen man lieber um des Reiches Gottes willen sich entziehen soll. Wir haben ja wenige directe Worte, aus denen sich dies beweisen lässt, aber liegt denn nicht schon in der „Berufslosigkeit“ Jesu und seiner Jünger ein Beweis dafür, dass er für die wirkliche Vorbereitung aufs Reich Gottes den Beruf als ein Hindernis ansah. Deutlicher ist dies bei den Urteilen über das Familienleben. Derselbe Jesus, der von der Ehe so hoch gedacht hat, dass er die Heirat Geschiedener als Bruch der ersten Ehe ansah, hat doch das unerhört scharfe Wort gesprochen: „Wenn Einer zu mir kommt und nicht hasset seinen Vater und seine Mutter [und sein Weib]<sup>1)</sup> und seine Brüder und Schwestern, ja auch sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein“ (Luk. 14, 26). Wendt (II, 380 f.) bemerkt hierzu: „Wir müssen zuerst feststellen, dass Jesus auch in den Logiaworten Luk. 14, 26. 27—33, wo er die Trennung von den liebsten Angehörigen, die Uebernahme des äussersten Leidens und den Verzicht auf allen Besitz ganz allgemein, ohne hinzugefügte Bedingung, als notwendig für alle seine Jünger bezeichnet hat, doch dieselbe

---

1) Ist wohl Zusatz des Luk., vgl. Luk. 18, 29.



Bedingung mitgedacht hat, welche in den angeführten Anforderungen zur Abtrennung von Hand, Fuss und Auge (Mark. 9, 43 ff.) ausdrücklich bezeichnet ist: nämlich, dass die betreffenden Güter einen Anlass zur Sünde geben und nur unter Verletzung der im Reiche Gottes notwendigen Aufgaben beibehalten werden könnten. Es verhält sich nun aber nach Jesu übriger Anschauungsweise nicht so, dass die Gemeinschaft mit den irdischen Familienangehörigen, die irdischen Güter und das irdische Leben als solche mit der im Reiche Gottes geforderten Gerechtigkeit unvereinbar sind und deshalb unter allen Umständen aufgeopfert werden müssen. Derselbe Jesus, welcher . . . Mark. 7, 10 ff. 10, 1—12. Matth. 5, 13 f. gesprochen . . . kann nicht daneben gemeint und gelehrt haben, dass die Lösung aller Beziehungen zu den nächsten Familienangehörigen als solche einen Wert habe und um des Gottesreichs willen geboten sei<sup>1)</sup>. Diese Worte sind in extenso mitgeteilt, weil sie für die herrschende Auffassung dieser Dinge bezeichnend sind. Obwohl man zugiebt, dass diese Forderung an alle Jünger allgemein und ohne Bedingung gesprochen seien, denkt man doch bei der Auslegung die Clausel und Einschränkung hinzu: „falls diese Dinge zur Sünde verleiten“, die Jesus eben nicht ausgesprochen hat. Das Eigentümliche ist nun aber, dass Jesus den mit ihm ziehenden, also doch wohl ihm geneigten Volksmassen gegenüber (14, 25) voraussetzt und es ihnen auf den Kopf zusagt, dass bei ihnen allen jene Bedingung zutrifft. Ihnen allen wird ihr Leben in der Familie und in den gewohnten menschlichen Beziehungen zum Verderben. Sie alle fallen daher unter die Forderung. Es liegt nicht so, dass jene sittlichen, von Gott eingesetzten Verhältnisse auch ausnahmsweise einmal zum Schaden reichen können, sondern Jesus setzt voraus, dies sei die Regel<sup>1)</sup>. Entsetzlich und unbegreiflich, wenn Jesus hiermit ein Sittengesetz für seine Kirche, eine Forderung für

---

1) Dass *μισεῖν* nicht die Absicht, den Seinigen zu schaden, sondern nur die völlige innere Abkehr bedeutet (Wendt, 382 f.), versteht sich von selbst.

„die Genossen des Reiches Gottes“ habe aussprechen wollen. Nein — im Reiche Gottes freit man überhaupt nicht; das kann nicht gemeint sein. Sondern Jesus, vom Eifer dieser ὄχλοι bewegt, aber von tiefer Wehmut ergriffen ob ihres wohlgemeinten, im Grunde aber doch oberflächlichen Treibens, erkennt in ihnen nur eine Masse Plänemacher und sanguinische Optimisten, die noch garnicht ahnen, was eigentlich von ihnen gefordert wird (14, 28—33). Er weiss — mögen sie auch noch so guten Willen haben, mögen sie auch das Reich Gottes mit aller Kraft ersehnen — solange sie in ihren bisherigen Verhältnissen bleiben, solange kann es nicht bei ihnen zu dem ζητεῖν τῇ βασιλείᾳ, das er verlangt, kommen. Und darum ruft er ihnen die furchtbare, abschreckende Forderung zu, dem Arzte gleich, der den Kranken vor die Wahl einer lebensgefährlichen Operation oder des Gehenlassens stellt. Halbe Mittel will er nicht anwenden. Eine halbe Vorbereitung, ein Hinken auf zwei Seiten, ein Dienen zweier Herren, das ist unmöglich. Wie will man diese heroischen Worte, durch die unzählige zarte Gemütsbände zerrissen werden sollen, wie will man sie anders verstehen, als von dem Standpunkt aus, dass die Dinge dieser Welt, wie hoch und göttlich sie an sich sein mögen, jetzt wo die Welt reif ist zum Untergang, allen Wert verloren haben. Jetzt können sie nur hindern und hemmen. Werft sie von Euch, und greift mit beiden Händen nach dem, was von oben kommt. Wendt erinnert an Luthers: Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib, — lass fahren dahin, sie habens kein Gewinn. Gewiss ist es falsch und schwächlich, diese Worte als bildliche uneigentliche zu fassen. „Wir müssen die Worte aus dem Bewusstsein der Kampfeszeit verstehen, in welcher solche grössten äusseren Opfer um des Evangeliums willen, welche in den Zeiten des Friedens nach dem Siege nur noch als Möglichkeit und Ausnahme erscheinen, als Notwendigkeit und Regel gelten müssen“. Ich darf wohl bemerken, dass Luthers Worte nicht nur einer Kampfesstimmung entsprungen sind, sondern einer durchaus eschatologischen oder wenigstens todesbereiten. „Das Reich muss uns doch bleiben!“ „Neh-

men sie uns den Leib“ —. Das heisst — es handelt sich hier überhaupt nicht um eine Vorschrift für eine sittliche Gemeinschaft, die auf Dauer gegründet ist, sondern es ist die Parole der Wenigen, welche wissen: jetzt steht alles auf der Schärfe des Schwertes; in jedem Augenblicke kann über uns der Tod — oder (im Sinne Jesu) der Untergang der Welt hereinbrechen. Und darum frei von allem, was uns herniederzieht und hier festhalten will! Noch ein Wort über Jesu Stellung zum Staat dürfte fast überflüssig sein. Das Wort vom Zinsgroschen darf man nicht stärker ausbeuten, als es gemeint ist. Nichts weiter will Jesus, als die Revolution ablehnen, aber nicht, weil der Gottgeordnete Staat für die Menschen das Feld einer sittlichen Thätigkeit sei, sondern weil es unfrohm ist, Gott vorzugreifen. Sein Reich kommt von ihm, nicht durch Menschenhand<sup>1)</sup>. Wir sehen aus diesen geschichtlichen Betrachtungen, dass unsre heutige evangelische Ethik, die ja gewiss nicht ein menschliches Product, sondern durch „Männer Gottes“ offenbart ist, nicht eine einfache Anwendung der Lehre Jesu darstellt. Jesu prophetische Forderungen sind geboren aus einer religiösen Stimmung, welche in dieser Form nicht alle Tage, höchstens alle Jahrhundert einmal von uns nacherlebt werden kann. Und darum gilt es uns klar zu machen, dass, wie wir Luthers Worte stets mit einigen Einschränkungen und Abschwächungen singen, wir auch Jesu Worte nicht in dem vollen, ursprünglichen Sinne meinen können, in dem sie gesprochen sind. Wenn uns Theologen das klar ist, wird es auch vielleicht nicht schaden, wenn unsre Gemeinden etwas davon erfahren.

So erkennen wir auch aus den letzten Erörterungen, dass das Reich Gottes nach der Auffassung Jesu eine schlechthin überweltliche Grösse ist, die zu dieser Welt in ausschliessendem Gegensatze steht. Damit ist aber gesagt, dass von einer innerweltlichen Entwicklung des Reiches

---

1) Diese Betrachtung über die „Gerechtigkeit“ (nicht „des Reiches Gottes“, sondern „für das Reich Gottes“) konnte selbstverständlich in diesem Rahmen nur Skizze bleiben.

Gottes im Gedankenkreise Jesu die Rede nicht sein kann. Auf Grund dieses Resultats scheint sich zu ergeben, dass die dogmatische religiös-ethische Verwendung dieser Vorstellung in der neueren Theologie, welche dieselbe völlig ihres ursprünglich eschatologisch-apokalyptischen Sinnes entkleidet hat, unberechtigt sei. Man verfährt ja nur scheinbar biblisch, indem man den Ausdruck in einem andren Sinne als Jesus braucht. Hierüber s. unsre Schlussbetrachtung.

13. Aber schon lange wird man ungeduldig fragen, was denn unter so bewandten Umständen der Unterschied zwischen Jesus und dem Täufer sei. Sie beide predigen ja nur die Nähe des Reiches Gottes, sie rufen zur Busse und sammeln einen Anhängerkreis, der auf das Kommen des Reiches sich vorbereitet. Was ist denn an der Wirksamkeit und an der Person Jesu das Einzigartige, ihn von allen apokalyptischen Predigern Trennende. Hier ist „Wirksamkeit“ und „Person“ deutlich zu unterscheiden! Denn, wie wir schon oben sahen, die Wirksamkeit Jesu ist eben keine principiell andere als die des Johannes. Beide sind getragen von der überwältigenden Gewissheit, dass Gott sich aufmachen will, um die Herrschaft zu ergreifen, sie beide wenden alle Mittel an, um ein bereitetes Volk ihrem Gott entgegenzuführen, aber wie Johannes es für anmassenden Frevel hätte halten müssen, zu glauben, er selber könne das Reich Gottes „herbeiführen“, so lag eine solche „Gründung“ oder „Aufrichtung“ des Reiches von Seiten eines Menschen auch für Jesus ausser dem Bereich des Denkbaren. Auch für ihn gilt es, zu warten und für die Vorbereitung des Reiches zu wirken.

Eine wesentliche Differenz freilich liegt darin, dass Johannes nach seinem eigenen (Luk. 3, 16) wie nach Jesu Urteil (Luk. 7, 28) im Reiche Gottes eine Stellung einnehmen wird, wie andre auch. Jesus dagegen war sich bewusst, dass er in diesem Reiche der „Messias“, der König sein werde. Damit kommen wir auf den letzten und wichtigsten Punkt, bei welchem zugleich die Hauptfrage aller Theologie, die nach dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu ihre Beantwortung finden muss <sup>1)</sup>.

---

1) Die folgende Darstellung wird besonders zeigen, wie viel ich dem



Das Tauferlebnis ist die Geburtsstätte dieses Bewusstseins. Wie auch immer der Vorgang gestaltet war — gewiss ist, dass Jesus in ihm die Ueberzeugung gewann, der Sohn Gottes zu sein, den Gott zur Herbeiführung der messianischen Zukunft in Aussicht genommen hatte. Es ist ein Verdienst Baldenspergers, betont zu haben, dass diese Gewissheit Jesu, weit entfernt, eine klare objective Verstandeserkenntnis zu sein, durchaus religiös geartet war. Darum trug sie auch alle Merkmale einer Glaubensgewissheit an sich. Bei aller Festigkeit der Ueberzeugung doch das Bewusstsein einer ungeheuren Paradoxie, bei aller Innigkeit des Sohnesbewusstseins (Matth. 11, 27) doch ein demütiges Erschrecken über die Kühnheit dieses Gedankens, bei aller Deutlichkeit der messianischen Zukunftsbilder doch eine völlige Ungewissheit über die Mittel und Wege, die zu dem Ungeheuren führen sollen. In der That, — wie sollte denn der Zimmermannssohn von Nazaret, auch nach dem Empfang jener göttlichen Stimme, sich vorstellen, dass er der Messias sein werde? Allenfalls der Gedanke der Davidsherrschaft konnte ihm möglich erscheinen. Denn, wenn er auch den Weg der Revolution weit von sich gewiesen hat, so war es doch möglich und vorstellbar, dass Gott durch eine besondere That ihn zum König seines Volks erhebe. Aber den Titel Davidssohn hat er sich zwar gefallen lassen, jedoch als treffende Charakteristik des Messias hat er ihn verworfen. Beweis: Gespräch mit den Schriftgelehrten Mark. 12, 30. Dies kann, wie Baldensperger richtig bemerkt, nur bedeuten, dass der Messias mehr sein müsse, als ein wenn auch noch so glänzender Nachkomme und Thronfolger Davids: er muss nach der Schrift der Herr Davids sein, zu dem auch dieser in Ehrfurcht aufblickt. Das bedeutet, dass Jesus von dem davidischen Messiasbild sich ab- und einem höheren Messiasbild sich zuwandte. Für ihn war die giltige Form, in welcher er das Bild des Messias sich dachte, der Menschensohn aus Daniel und Henoch<sup>1)</sup>. Diese Idee

Buche von Baldensperger (d. Selbstbewusstsein Jesu) verdanke. Aber auch aus der bisherigen Erörterung ist, wie ich hoffe, dasselbe zu erkennen.

1) Die Behauptung Lagardes (Gött. Gel. Anz. 1891, 507 ff.) Dan. 7

ist, wie Baldensperger mit Recht hervorhebt, der Ausdruck für eine rein religiöse und durchaus transcendentale messianische Hoffnung, bei welcher kein menschliches, sondern nur göttliches Eingreifen den Ausschlag giebt. Je höher aber die Vorstellung von dem mit himmlischer Herrlichkeit umkleideten Menschensohn war, welche Jesus ergriff, um so grösser wurde auch einerseits das Problem, andererseits der rein religiöse Glaubenscharakter dieses Selbstbewusstseins. Jesus hat gleichwohl diese Selbstbezeichnung als den treffendsten Ausdruck für seine Stellung zur Messianität gewählt und hat damit unsrer Theologie ein Problem hinterlassen, welches zu den grössten und schwierigsten gehört, die es überhaupt giebt, und welches bis heute eine definitive Lösung nicht gefunden hat.

Unser Versuch der Erklärung gehe von einer Aeusserlichkeit aus. Wie kommt es, dass Jesus, wenn er von dem Menschensohn spricht, immer in der dritten Person, also von sich selbst in objectiver Weise, redet? Diese Form findet sich allerdings auch Matth. 11, 27 und Mark. 13, 32, ist aber vielleicht hier ein Rest einer gewissen parabolischen Ausdrucksweise. Beim Ausdruck Menschensohn scheint mir in der Mehrzahl der Fälle eine Art von verkürztem Hinweis auf die Weissagung vorzuliegen. So z. B. in der Mehrzahl der Parusieaussagen, wo man gut thun wird, zu ergänzen: dann „wird sich die Weissagung erfüllen, dass der Menschensohn kommt auf den Wolken des Himmels“. Und den Ausdruck Menschensohn setze man nur einmal in Gedanken in Gänsefüsschen, um zu erkennen, dass in diesen Vorherverkündigungen der Parusie eine Anspielung auf die Weissagung vorliegt. Der „Menschensohn“ (sc. Daniels) wird kom-

---

stamme aus der Zeit 69 n. Chr., scheitert — von allem andren abgesehen, an 7, 25, wo eben nur Antiochus Epiphanes und kein anderer gemeint sein kann. Immerhin legt der Aufsatz Lagardes der Theologie die Pflicht auf, das Buch Daniel auf seine (auch mir längst zweifelhafte) Einheitlichkeit zu prüfen. Würde man Dan. 9 in der Apok. des Baruch oder Esra lesen, so würde man nicht zweifeln, dass der Verf. nach 70 schreibe. Ist etwa das Buch Daniel, dann auch gewisse Parteen des 7: cap., nach 70 redigiert?

men in seiner Königsherrschaft (Matth. 16, 28). All dies versteht man, — man versteht auch, dass Jesus, um die Gewissheit der Wiederkunft deutlich zu machen, nicht sagte: ich werde wiederkommen, sondern den bekannten, fest ausgeprägten Schriftausdruck wählte. Schwieriger aber ist seine Verwendung in den Stellen, wo Jesus seine gegenwärtige Erscheinung hiermit bezeichnete, nämlich in den Leidensverkündigungen und in dem Wort von den Füchsen (Matth. 8, 19 f.). Hier giebt es nur eine Erklärung: der Ausdruck ist nicht einfache Selbstbezeichnung, sondern er ist mit besondrer Absicht gewählt, auch hier in Anführungsstriche zu setzen. Dem Schriftgelehrten, der sich ihm anschliessen will, sagt er: Du glaubst in mir den Messias, den Menschensohn zu finden. Du erwartest also jedenfalls Glanz und Ehre in meiner Nachfolge. Aber mache Dich auf etwas andres gefasst: der „Menschensohn“, der zur himmlischen Herrlichkeit bestimmt ist, der hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. Die Wirkung der Aussage beruht auf dem Contrast. Noch stärker ist dies in den Leidensverkündigungen der Fall. Das Unerhörte ist eben, dass der „Menschensohn“, unter dem man sich nur eine glänzende Erscheinung vorzustellen im Stande ist, leiden und sterben soll. Freilich ist dies nur ein Durchgangsstadium, denn nach dem Tode wird der Menschensohn all das erhalten, was man an *ὁ υἱός* an ihm zu sehen erwartet. Wir stellen vorläufig folgendes Ergebnis fest: In der Gruppe der Parusieaussagen bedeutet das Prädicat Menschensohn: Es wird sich (sc. an mir) all das erfüllen, was vom Menschensohn geweissagt ist. — In der Gruppe der Leidensverkündigungen ist der Ausdruck gewissermassen aus dem Munde seiner Anhänger entnommen und bildet einen Contrast zu den Leidensverkündigungen. Der, von dem ihr das Höchste erwartet, der euch bestimmt zu sein scheint zum „Menschensohn“ — der muss entbehren, leiden, sterben. In keinem dieser Fälle aber ist das Prädicat glatte und nackte Selbstbezeichnung. Das ist auch nicht verwunderlich, vielmehr wäre ein solcher Gebrauch vom jüdischen Standpunkt aus eine Ungeheuerlichkeit. Wie kann denn ein Mensch, ein einfacher Rabbi in der Lage

Jesu sich als den Menschensohn ansehen? Ein grösserer Gegensatz zwischen diesem Namen und der Wirklichkeit ist doch garnicht zu denken. Darum scheint die Anwendung des Titels im Munde Jesu mehr einen Anspruch, als eine wirkliche Selbstbezeichnung zu bedeuten. Auf die Meinung Jesu wirft vielleicht der Ausspruch Joh. 3, 14 ein Licht. Man hat schon lange erkannt, dass die Deutung der Erhöhung auf den Kreuzestod vielleicht im Sinne des Evangelisten (12, 33), aber nicht im Sinne Jesu richtig sein kann. Denn das *tertium comparationis* im Vergleich mit der ehernen Schlange ist nicht der Tod, sondern lediglich die Erhöhung vor den Augen des Volks. Dies muss auf den Retter schauen können, er muss also aus der Unscheinbarkeit seiner Existenz auf eine glänzende Höhe gehoben werden. Wenn wir dies johanneische Wort hier benutzen dürfen, so erfahren wir, was wir sonst hypothetisch erschliessen müssten, dass Jesus auf eine „Erhöhung“ gehofft hat, eine Erhöhung, durch die es allem Volk klar und deutlich werden musste, dass er der Menschensohn sei. Nur also in diesem Sinne des Anspruches, der sicheren Hoffnung auf die Beilegung jener Würde ist es zu verstehen, wenn Jesus den Titel führt. Jedenfalls nennt er sich nicht in demselben Sinne so, wie er sich etwa einen Sohn Davids, oder einen Propheten nennen kann. Ein Prophet ist er vor aller Augen, der Menschensohn soll er werden, sei es bei seinen Lebzeiten, oder wie ihm immer gewisser wurde, nachdem er durch den Tod hindurch gegangen. Diese Deutung des Messiasititels erfährt eine merkwürdige Bestätigung durch die alte judenchristliche Quelle, welche in gewissen Teilen des Lukas-Evangeliums und der Apostelgeschichte fliesst, und im Wesentlichen aus den jerusalemischen Kreisen der 60er Jahre stammen wird<sup>1)</sup>. Es ist den alten judenchristlichen Gemeinden nicht in den Sinn gekommen, zu sagen, Jesus von Nazaret sei, als er auf Erden umherzog und den Teufel bekämpfte (Act. 10, 38) der Messias gewesen. Immer und immer wieder

---

1) Vgl. Feine, eine vorkanon. Ueberlieferung des Lukas, Gotha 1891, und Th. Lit.-Ztg. 1892.



bezeichnet die Quelle den irdischen Jesus als *προφῆτης* (Luk. 7, 16. 39. 13, 33. 24, 19. Act. 3, 22. 7, 37. 7, 52) und aufs deutlichste sagt es Petrus, dass Gott den Jesus, den die Juden gekreuzigt haben, zum Herrn und Messias durch die Auferweckung und Erhöhung gemacht habe (Act. 2, 36). Das ist der einzig mögliche jüdische Gedankengang, den auch Paulus vertritt. Denn der Name, der Jesu bei seiner Erhöhung gegeben ist, der Name, der über alle Namen ist (Phil. 2, 9), ist doch natürlich der Messiasname und Röm. 1, 4 stimmt durchaus mit dem von uns vorgetragenen Gedanken überein. *υἱὸς τοῦ θεοῦ* war Jesus auch schon, als er noch in der *σάρξ* lebte, aber *υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* ist er erst durch die Erhöhung geworden. Seine Messianität war also, solange er auf Erden war, nur ein Anspruch, ein Erbtitel, der erst in Kraft getreten ist, als er (Röm. 8, 17) seine in der himmlischen *δόξα* bestehende *κληρονομία* antrat. Von hier aus dürfen wir nun wohl mit Recht behaupten: Mit dem Titel „Menschensohn“ bezeichnet Jesus sich sicher als den Messias, aber nicht etwa im Sinne einer nackten Selbstbezeichnung, sondern im Sinne eines in starkem Glauben erhobenen Anspruches — wenigstens in den zwei Hauptgruppen: Parusieaussagen und Leidensverkündigungen.

Freilich sind hiermit nicht alle Aussagen erschöpft. Die schwierigsten sind noch nicht besprochen. Die Stelle Matth. 16, 13 wird häufig zum Ausgangspunkte der ganzen Erörterung genommen. Wenn Jesus hier fragt: Wer, sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei, und hierauf die Antwort erhält: Du bist der Messias, so meint man, liege hier der Beweis, dass Menschensohn und Messias nicht dasselbe sein könne. Denn Jesus setze voraus, dass der Titel „Menschensohn“ den Jüngern ohne weiteres geläufig, verständlich und ausser Frage sei. Fraglich sei nur, ob man diesem Menschensohn den Messiasitel beilegen wolle. Bei dieser Deutung rächt sich der falsche kritische Standpunkt, von dem ihre Vertreter ausgehen. Denn ein Blick auf die Parallelen zeigt, was jede genauere Kenntnis des 1. Evangelisten lehren kann, dass dem Redactor des Matth. „Menschensohn“ in so hohem Grade geläufige Bezeichnung

für die Person Jesu war, dass er sie einfach für das nach den Parallelen ursprüngliche  $\mu\acute{\epsilon}$  einsetzt. Wir haben hier nur einen neuen Beweis, dass das 1. Evangelium trotz Holsten das secundärste von allen ist. Diese Stelle lehrt also für den Sinn, in welchem Jesus sich als Menschensohn bezeichnete, garnichts. Sie lehrt aber etwas, worauf man auch von sich aus kommen kann. Wenn „Menschensohn“ die gangbare Selbstbezeichnung Jesu war, wenn man in den alten Gemeinden diesen Titel auch garnicht befremdend fand, da man ihn doch unter diesem Namen und Bilde im Himmel existierend (Act. 7, 56) dachte und wiederzusehen hoffte, so ist es auch durchaus möglich und a priori wahrscheinlich, dass die ältesten Aufzeichner der Worte Jesu (ebenso wie Matth. 16, 13) den Namen „Menschensohn“ da einsetzten, wo Jesus nur in der 1. Person gesprochen haben kann. Denn in der That giebt es eine Reihe von Stellen, in denen der Name nichts als eine Selbstbezeichnung, aber als solche widersinnig und unnatürlich sein muss. Z. B. Matth. 11, 19, Luk. 7, 34. In dieser Logia-Stelle, welche nur das Auftreten des Propheten Jesus mit dem des Täufers vergleicht, ohne irgend welche eschatologische oder messianische Charakteristik, befremdet der Ausdruck  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma \tau. \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$  im höchsten Grade. Was soll hier der den messianischen Anspruch enthaltende Name, noch dazu dem Volk gegenüber, welches ja die Anwendung desselben geradezu für eine lächerliche Anmassung halten musste. Wie soll das Volk verstehen, dass Jesus hier von sich redet, denn die Voraussetzung, dass er der „Menschensohn“ sei, können sie ja garnicht zugeben. Ja wenn Jesus hier mit Absichtlichkeit diesen Rang reclamiert hätte, aber das Wort ist mit Bezug auf die Messianität ganz harmlos. Es ist hier nur = ich.

An dieser Stelle scheint es mir das Natürlichste, anzunehmen, erst der Aufzeichner habe hier den geläufigen Namen eingesetzt: was soll das Wort, das im Sinne Jesu das tiefste Geheimnis seines Glaubens und Hoffens aussprach, an dieser unfeierlichen Stelle?

Aber zwei Worte bleiben übrig, welche durch keine Erklärung bisher verständlich gemacht sind. Es sind die

zwei Markusstellen 2, 10 und 2, 28. Nicht das ist an ihnen befremdlich, dass sie so früh in Jesu Munde erscheinen, sie sind an dieser Stelle, seinen Gegnern gegenüber schlechthin widersinnig. Die Sache ist einfach genug und doch pflegt sie verschleiert zu werden. Jesus hat dem Gichtbrüchigen den Erlass seiner Sünden verkündigt und dadurch den Vorwurf der Lästörung sich zugezogen. Wer kann Sünden vergeben, wenn nicht allein Gott? Jesus sagt: damit ihr erkennet, dass der Menschensohn Vollmacht habe, Sünden zu vergeben . . . . Nun, dass der Messias diese Vollmacht habe, daran zweifelt doch wohl Niemand von seinen Gegnern! Aber die Voraussetzung, welche Jesus macht, nämlich, dass er selber der Messias sei, die wird ja eben von ihnen bestritten. Also eine geradezu widersinnige Gedankenverbindung! Auf diese Stelle passt allein die These Baur's, de Lagardes u. A., welche in υἱὸς τ. ἀνθρώπου (בֶּר אָדָם) nur einen hebraistischen Ausdruck für „der Mensch“ sehen. Natürlich ist dies nicht im Sinne des Mark., der, wie sich schon in dem Artikel ὁ vor υἱὸς zeigt, hier wie an andren Stellen den Messiasitel findet. Wohl aber wird Jesus hier den Ausdruck in dem hebr. Sinne „Mensch“ gebraucht haben. Die Anklage lautete ja gerade darauf, dass Jesus sich etwas anmasse, was Gottes und nicht eines Menschen Sache sei. Jesus will die Beschuldigung widerlegen, indem er durch das Grössere, die Heilung, beweist, dass dem Menschen auch das Geringere verliehen sei, die Vollmacht Sünden zu vergeben. Nicht zu allen Zeiten und jedem Menschen, sondern jetzt an der Pforte der messianischen Zeit hat der Mensch oder das Menschengeschlecht auch dies Gottesvorrecht erhalten. Diese Deutung wird bestätigt durch den Wortlaut bei Matth. B. Weiss hat den Satz aufgestellt, dass Matth. hier nicht von Mark. abhängig sei, sondern einen ursprünglichen Bericht biete. Diese vielangefochtene These bewährt sich hier aufs Glänzendste. Denn Matth. hat 9, 8 noch einen Anklang an den von uns vermuteten Gedanken erhalten, der bei der gewöhnlichen Deutung garnicht recht gewürdigt werden kann: ἰδόντες δὲ οἱ ὄγλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην

τοῖς ἀνθρώποις. Also das ist auch nach dem Urteil des Volkes das Preiswürdige, dass Gott den Menschen in der Person Jesu eine göttliche Vollmacht abgetreten hat. Mit Mark. 2, 28 verhält es sich insofern ganz wie mit 2, 10, als auch hier der gegen Gegner geführte Beweis null und nichtig ist, solange sie nicht zugeben, dass Jesus der Menschensohn ist. Aber hier kommt noch ein anderer Umstand in Betracht<sup>1)</sup>. Nämlich bei Matth. und Luk. fehlt das Wort v. 27, weswegen es nahe liegt, diesen v. als Zusatz des Deuteromarkus zu A zu streichen. Der in v. 27 ausgesprochene Gedanke ist aber der einzige, der hier einen vernünftigen Sinn ergibt. Denn alle Aussagen Jesu über den Sabbat kommen schliesslich darauf hinaus, dass der Sabbat zum Besten der Menschen da ist und nicht der Mensch ein Sklave des Sabbats sein soll. Aus diesem Wort will Mark. in v. 28 folgern (ὥστε), dass der Menschensohn freies Verfügungsrecht über den Sabbat habe. Dieser Schluss ist nun durchaus unzutreffend. Gefolgert werden muss im Grunde viel mehr, nämlich, dass der Mensch überhaupt, nicht bloss der Messias über den Sabbat zu seinem Nutzen verfügen kann. Vom Messias versteht sich das eigentlich von selbst. Mithin liegt es nahe, in v. 28 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (nicht im Sinne des Mark., wohl aber Jesu) als Bezeichnung für „den Menschen“ aufzufassen. Dann wird sich freilich ergeben, dass v. 27 und 28 nicht wie Voraussetzung und Folgerung zu einander sich verhalten, sondern wie zwei Parallelen. In etwas verschiedener Formulierung wird in beiden ausgesprochen, dass der Mensch Herr sei über den Sabbat, den er zu seinem Nutzen verwenden könne. Der Bearbeiter der Schrift A, der in seiner Vorlage schon ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (mit Artikel) las, fügte das Wort (v. 27) ein, ohne zu bemerken, dass er zwei ursprüngliche Parallelen neben einander stellte. Die Verbindung, welche er durch ὥστε herstellte, ist freilich ungeschickt.

---

1) Mein College, Herr Lic. Dr. A. Rahlfs vertrat bei seiner Licentiatenpromotion eine ähnliche These hinsichtlich Mark. 2, 28 und wenn ich auch mit seiner Auslegung nicht einverstanden bin, so erkenne ich doch gern an, dass ich ihm den Hinweis auf die im Texte vertretene Lösung der Schwierigkeit verdanke.



Wir fassen das über den Titel Menschensohn Gesagte zusammen: Eine Gruppe von Aussprüchen (Mark. 2, 10. 28) ist nur von den Evangelisten fälschlich so gedeutet, als ob Jesus sich hier als Messias bezeichne, während das Wort ursprünglich nur den „Menschen“ bedeutete. In einer zweiten Gruppe haben die Evangelisten anstatt der ersten Person Sing. den geläufigen Namen Menschensohn eingesetzt, so dass diesen Stellen über die Bedeutung, welche Jesus ihm beilegte, nichts zu entnehmen ist (Matth. 11, 19. 16, 13). Die 3. und 4. Gruppe umfassen die Leidens- und Parusie-Aussagen. In ihnen bezeichnet sich Jesus indirect und objectiv als denjenigen, welchem das Messias-Prädicat „Menschensohn“ zukommt.

Noch eine Stelle sei hier besprochen, welche auf den Sinn, in welchem Jesus das Wort braucht, ein entscheidendes Licht wirft: Joh. 5, 26 f. Mag das Wort von Jesus gesprochen sein, oder nicht: jedenfalls ist es genau in dem Sinne abgefasst, in dem wir die synoptischen Worte deuten zu müssen glauben: nur ist es viel klarer. Der Vater hat dem Sohne die Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil *ἐρὼς ἀνθρώπου* ist. Dies Wort zeigt deutlich, dass das „Sohnsein“ in einem anderen Sinne von ihm ausgesagt wird, als das „Menschensohnsein“. Sohn Gottes ist Jesus während seiner Wirksamkeit wirklich, er atmet und lebt in dem beseligenden Bewusstsein, das vollste Vertrauen seines Vaters zu genießen. Aber „Menschensohn“ ist er noch nicht, so lange er nicht die Vollmacht des messianischen Gerichts erhalten hat. Auf diese Vollmacht aber hat er anderseits Anspruch, weil er „Menschensohn“ ist. Man sieht also, auch gegenwärtig hat Jesus schon die Würde, aber es ist die Würde des Prätendenten, des Erben. Die Herrschaft, das Erbe gehört ihm schon jetzt, aber er hat es noch nicht angetreten.

Hiermit ist nun auch schon die Frage beantwortet: Welche Stellung weist Jesus sich selbst im Reiche Gottes zu? In der Gegenwart will er nicht mehr sein als *διδάσκαλος καὶ κύριος* seiner Anhänger (Joh. 13, 13), aber in Zukunft wird er mehr sein: der messianische Richter, den der Täufer in dem „Stärkeren“ verheissen, der König (Matth. 25, 31. 34.

Luk. 23, 42), vor dessen Richterthron alle Völker, besonders aber das jüdische Volk, erscheinen sollen. Gewiss führt er hiermit nur die Ratschlüsse Gottes aus; nur denen es von Gott bereitet ist, verleiht er einen Anteil an der Herrschaft über die Genossen des Gottesreiches (Mark. 10, 40). Namentlich seinen 12 Jüngern, die mit ihm unter allen Prüfungen ausgeharrt haben, wird die Herrschaft (deren Hauptfunction das *κρίνειν* ist) über die 12 Stämme Israels gegeben werden (Luk. 22, 28 ff.). Jesus selbst aber wird, schon weil er sich auf Erden am meisten erniedrigt hat, die Herrschaft über alle Genossen des zukünftigen Reiches Gottes erhalten.

Fragen kann man, wie Jesus seine Stellung zu Gott denkt. Meint er mit Paulus (1. Kor. 15, 44) und Matth. 13, 43, dass er nach dem Siege über die Feinde oder einer gewissen Zeit der Herrschaft, etwa nach 1000 Jahren (Apok. 20, 4), die *βασιλεία* an Gott zurückgeben werde? Oder dass diese Gemeinschaft der Reichsgenossen mit dem *Χριστός* an der Spitze Gott dienen werden, so dass auch über der neuen Erde ein neuer Himmel sich wölbt, in welchem Gott wie bisher regiert — aber über eine vollendete Menschheit? Oder denkt er sein messianisches Regiment als ein Mitregieren mit dem Vater (Apok. 3, 21. 7, 15. 17)? Diese Verschiedenheit der Vorstellungen im Urchristentum legt wohl Zeugnis dafür ab, dass deutliche bestimmte Aussagen hierüber bei Jesus nicht vorliegen. Die Frage ist auch religiös relativ unwichtig. Die Hauptsache ist, dass Jesus kraft seines Tauf-erlebnisses der religiösen Ueberzeugung lebte, dass er zum Richter und Herrscher im Reiche Gottes ausersehen sei. Diese Anschauung hat für unsre moderne, aber auch für die religiöse Vorstellung etwas Befremdendes. Wir können uns ausserordentlich schwer in dieses Selbstbewusstsein hinein-denken. Zur Erklärung und Anleitung einige Worte: Das Messiasbewusstsein Jesu ist nur zu begreifen im Rahmen des Sohnesbewusstseins. Der Auftrag Gottes konnte nur von ihm verstanden und aufgenommen werden, weil schon vor diesem Erlebnis seine Seele in einer Weise in Gott lebte, wie wir uns etwas Gleiches nicht vorstellen können. Nur der kann sich zum Propheten berufen fühlen ohne innere

Ueberhebung und Unwahrhaftigkeit, der schon lange vorher kein eigenes Leben mehr führt, sondern nur ein Leben in und für Gott. Nur der darf und kann in Wahrheit und ohne Schwärmerei Messias zu sein glauben, dem es etwas Natürliches ist, dass Gott ihm alles vertraut, weil er Gotte seine Seele rückhaltlos geöffnet und geopfert hat. Und ein Anderes: Das Herrschertum, zu dem Jesus berufen ist, unterscheidet sich von allem menschlichen Herrschen dadurch, dass es durch Dienen und Opfern errungen ist. Die Himmlskrone, die er als der „Menschensohn“ tragen wird, gleicht der Dornenkrone wenigstens insofern noch, als eine Ueberhebung dabei völlig ausgeschlossen ist. Auch in allem Glanz der himmlischen Herrlichkeit wird es doch die höchste und köstlichste Aufgabe des Gesalbten Gottes sein, die Genossen seines Reiches immer wieder zum Gottschauen, zur Anbetung und zur Demütigung vor dem Vater zu führen. Es wird sein, wie die Apokalypse sagt: das Lamm wird sie weiden und wird sie zu den Quellen der Lebenswasser führen (Apok. 7, 17).

Gewiss sind im Vorstehenden nicht alle Fragen, welche das „messianische Selbstbewusstsein Jesu“ umgeben, auch nur berührt. Das war auch hier nicht die Aufgabe. Es sollte nur gezeigt werden, dass auch das Messiasbewusstsein Jesu, wie es sich im Namen „Menschensohn“ ausdrückt, an dem durchaus transcendentalen, apokalyptischen Charakter der Reich-Gottesidee Jesu teilnimmt und von ihr nicht losgelöst werden kann.

Ich fasse noch einmal die Hauptergebnisse unsrer Betrachtung zusammen 1) Die Wirksamkeit Jesu ist beherrscht durch das starke und unbeirrte Gefühl, dass die messianische Zeit ganz nahe bevorsteht. Ja er hat sogar Momente prophetischen Tiefblicks, in welchen er das jenem entgegenstehende Reich des Satans bereits im Wesentlichen als besiegt und gebrochen erkennt und dann spricht er in kühnem Glauben von einem bereits wirklichen Angebrochensein des Reiches Gottes.

2) Im Allgemeinen aber steht die Verwirklichung des Reiches Gottes noch aus. Insbesondere liegt es Jesus ganz

fern, eine vorläufige Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der neuen Frömmigkeit des Jüngerkreises zu erkennen wie denn überhaupt zwei Stadien, ein vorläufiges und das Reich der Vollendung, von ihm nicht unterschieden werden. Die Jünger sollen beten, dass das Reich komme, herstellen können Menschen es überhaupt nicht.

3) Auch Jesus kann das Reich Gottes nicht herbeiführen, gründen, stiften; das kann nur Gott. Gott selbst muss die Herrschaft ergreifen. Jesus kann nur in der Kraft des ihm mitgeteilten göttlichen Geistes den Teufel bekämpfen und eine Schaar von Anhängern sammeln, welche in einer neuen Gerechtigkeit, in Busse, Demut und Entsagung dem Reiche Gottes entgegenharren.

4) Das Messiasbewusstsein Jesu ist die Gewissheit, dass ihm bei der von Gott herbeizuführenden Reichserrichtung das Gericht und die Herrschaft übertragen werden werde, Gott wird ihn zum „Menschensohn“, auf welchen Titel er (Joh. 5, 27) Anspruch hat, erhöhen (Joh. 3, 14), er wird ihn zum Herrn und Messias machen (Act. 2, 36).

5) Während Jesus anfangs die Reichserrichtung zu erleben hofft, gewinnt er allmählich die Gewissheit, dass er vorher den Todesweg beschreiten und durch seinen Tod zur Errichtung des Reiches auch in Israel beitragen müsse. Dann wird er zur Reichserrichtung wiederkehren auf den Wolken des Himmels und zwar noch zu Lebzeiten der Generation, welche ihn verworfen hat.

Nähere Zeitbestimmungen giebt Jesus nicht, da das Kommen des Reiches nicht durch Zeichenbeobachtung und Rechnung vorher festgestellt werden kann.

6) Wenn es aber kommt, wird Gott diese alte, vom Teufel beherrschte und verdorbene Welt vernichten und eine neue Welt schaffen. An dieser Umwandlung sollen auch die Menschen teilnehmen und werden wie die Engel.

7) Gleichzeitig wird das Gericht gehalten werden, nicht nur über die, welche beim Kommen des Menschensohnes noch leben, sondern auch über die, welche dann auferstanden sein werden, Gute und Böse, Juden und Heiden.

8) Das Land Palästina wird, in neuem verklärten Glanze



erstanden, den Mittelpunkt des neuen Reiches bilden, die Völker werden nicht mehr herrschen, sondern Gott anerkennen und weder Trauer noch Sünde wird sein, dafür aber sollen die im Gottesreich Lebenden Gott schauen und ihm dienen in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.

9) Jesus und seine Getreuen werden herrschen über dies neugeborene Zwölfstämmevolk, welches auch die Heiden in sich aufgenommen haben wird.

10) Durch die Herrschaft des Messias ist die Herrschaft Gottes nicht aufgehoben, sondern verwirklicht, sei es, dass sie zusammen, nebeneinander oder dass Jesus unter der Oberherrschaft Gottes regiert.

---

Das soeben zusammengefasste Ergebnis bietet für die systematisch-praktische Theologie eigentümliche Schwierigkeiten. Der Gedanke Jesu vom Reiche Gottes erscheint so innig verflochten mit einer Reihe von Anschauungen eschatologisch-apokalyptischer Art, welche von der systematischen Theologie nicht ohne Weiteres übernommen zu werden pflegen, dass man fragen kann, ob es überhaupt möglich ist, die Idee des Reiches Gottes, in der Weise, wie es neuerdings für zweckmässig gehalten wird, für die Theologie zu verwenden. Es fragt sich: ob sie nicht hierbei wesentlicher Züge entkleidet, ja schliesslich so verändert wird, dass nur noch der Name derselbe ist. So ist z. B. ein unablässiger Zug das Bewusstsein der Nähe des Reiches. Die evangelische Theologie aber stellt sich im Allgemeinen die Aufgabe, ein Ganzes von christlicher Welt- und Lebensanschauung zu entwerfen, welches für den Einzelnen wie für die Gesamtheit auf eine längere Zeit hin massgebend sein soll. Sie würde also zum mindesten den brennend eschatologischen Ton der Verkündigung Jesu mildern müssen. Damit hängt zusammen, dass das Reich Gottes erst in zweiter Linie für uns als das „himmlische Reich der Vollendung“ in Betracht kommt, in erster Linie denken wir an die unsichtbare Gemeinschaft der Menschen, welche in Gott ihren König und Vater verehren dürfen und seiner Herrschaft durch Erfül-

lung seines Willens bei sich und anderen Geltung und Ausbreitung zu verschaffen suchen.

Nun hat man neuerdings dem Begriffe Jesu sowohl, als dem dogmatischen eine neue Seite abzugewinnen versucht. Namentlich ist es Kaftan, der in seinem Werk über „das Wesen der christlichen Religion (2. Aufl. S. 236 ff.)“ das Reich Gottes auch in der Predigt Jesu weniger als eine „Gemeinschaft von Menschen“, denn als höchstes „religiöses Gut“ darstellt. Kaftan betont (S. 239) mit vollem Recht u. a. gegen Reischle, dass der leitende Gedanke in der Verkündigung Jesu „nicht der eines Reiches der sittlichen Gerechtigkeit in der Welt, sondern der eines überweltlichen, transcendenten Reiches der Seligkeit“ sei. Davon unterscheidet Kaftan nun das Reich Gottes als „oberstes sittliches Ideal“; als solches sei es „innerweltlich und seine Verwirklichung eine Sache der menschlichen Selbstthätigkeit“. Nach allem, was wir bisher besprochen, können wir die Form dieses Satzes nicht als richtig anerkennen. Die Verwirklichung des Reiches Gottes ist nicht Sache der menschlichen Selbstthätigkeit, sondern lediglich Sache Gottes, das einzige, was die Menschen dazu thun können, ist die Schaffung der von Gott geforderten Bedingungen. Das Reich Gottes ist überhaupt in der Anschauung Jesu nicht sittliches Ideal, sondern ganz allein höchstes religiöses Gut, ein Gut, welches Gott auf gewisse Bedingungen hin schenkt. Damit ist keine pharisäische Lohnvorstellung gegeben, sondern natürlich kann nur ein solcher das Gut, im Reiche Gottes zu leben, überhaupt haben und genießen, der ganz vom αἰὼν οὗτος losgelöst ist. Sonst fehlt ihm völlig die innere Disposition und darum entspricht die Anteilnahme an diesem Reiche nur dem, was innerlich möglich ist. Diese Deutung des Reiches Gottes als eines innerweltlichen sittlichen Ideals ist ein Rest der Kantischen Idee, die vor einer genaueren geschichtlichen Betrachtung nicht Stich hält.

Aber auch bei der Formel: das Reich Gottes ist „höchstes Gut“ laufen leicht moderne Vorstellungen unter. In diesem Punkt hat selbst Baldensperger (a. a. O. S. 132 ff.)

der älteren dogmatisch-exegetischen Methode seinen Tribut gezahlt. Er sagt: „der Terminus Reich Gottes bezeichnete auch Das, was Jesus für seine Person schon besass, in seiner Seele fühlte. Sein Gottesbewusstsein war lebendig genug, die Ueberzeugung wachzurufen und zu bestärken, dass er in diesem Reiche lebe oder es in sich trage“. Schon die sprachliche Form dieses Satzes (was heisst: ein Reich in sich tragen?) kann uns lehren, dass hier ein, bei Baldensperger befremdender, unaufgelöster Rest dogmatischer Anschauungen vorliegt. Er meint offenbar: das Hauptgut, welches im messianischen Reiche den Menschen zu teil werden wird, die Gottesnähe und vollendete Gotteskindschaft — die besass Jesus schon vollkommen. Aber unter den Titel „Reich Gottes“ wird eben dies höchste Gut nie gefasst. Das Reich Gottes ist überhaupt im Sinne Jesu nie etwas subjectives, innerliches, geistiges, sondern stets das objective messianische Reich, welches meist als ein Gebiet, in welches man eintritt, oder als ein Land, an welchem man Anteil hat, oder als ein Schatz, welcher vom Himmel herabkommt, geschildert wird <sup>1)</sup>).

Man muss also sagen: der Gedanke des höchsten Gutes, den Kaftan mit so beredten Worten als den Grundgedanken des Christentums schildert, darf strenggenommen nicht an den Gedanken Jesu vom Reiche Gottes angeknüpft werden, denn dieser bezeichnet ein noch zukünftiges und objectives Gut. Andererseits ist aber „Reich Gottes“ auch kein Ausdruck Jesu für das oberste sittliche Ideal, da vielmehr die geforderte „Gerechtigkeit“ nur die Bedingung für den zukünftigen Genuss jenes objectiven Gutes ist.

Im Sinne Jesu ist das höchste gegenwärtige persönliche

---

1) Nach Baldensperger sei die Verschiebung aus der Kategorie des Ortes in die der Qualität das eigentlich Neue an der Predigt Jesu. Aber diese Unterscheidung trifft nicht zu, weil stets beides im Begriffe des Reiches Gottes ineinander liegt: das locale Bild und das Gut, welches viele Güter religiöser Art einschliesst. Die Gleichnisse vom Schatz und von der Perle sind der Deutung auf ein gegenwärtiges geistiges Gut so ungünstig wie möglich, denn sie lehren doch, dass man um ein noch fernes Gut zu erreichen, Opfer bringen muss.

Gut vielmehr das Bewusstsein der Liebe und Fürsorge des himmlischen Vaters, die Gotteskindschaft. Im Genuße dieser Liebe hat er selbst mit einer für uns unnachahmlichen Sicherheit und Frische gelebt und hat auch seine Jünger eingeladen und angeleitet, dieses höchste Gut in Dankbarkeit und Freudigkeit zu ergreifen. Das oberste sittliche Ideal ist, Gott dem Vater mit Hingebung des ganzen Herzens zu dienen und von der Welt frei zu werden. Die höchsten Proben dieser Freiheit von der Welt sind die Feindesliebe und die Aufopferung des Lebens um Gottes willen. Es ist ja nun möglich, diese beiden Seiten des christlichen Lebens unter dem Gesamtausdruck „Reich Gottes“ zusammenzufassen. Hiermit wäre dann bezeichnet die von Jesus gegründete unsichtbare Gemeinschaft der Menschen, welche Gott als Vater anrufen und ihm als König huldigen. Man wird aber dann genauer sagen müssen: im Reiche Gottes haben wir das höchste Gut der Gotteskindschaft und jagen wir dem höchsten sittlichen Ideal der vollkommenen Erfüllung des Gotteswillens nach. Will man einen kürzeren Ausdruck, so sage man (dem Sinn des Worts βασιλεία entsprechend): die Herrschaft Gottes ist höchstes religiöses Gut und oberstes sittliches Ideal. Aber diese unsre Vorstellung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ verlässt in den entscheidendsten Punkten die Vorstellung Jesu. Die religiöse Seite des Begriffes meinen wir nicht antithetisch, den αἰὼν οὗτος verneinend, sondern lediglich thetisch: sie drückt aus, dass über diese Welt Gott ihr Schöpfer seine starke Hand hält und sie leitet zum geistigen Besten seiner Kinder. Ihre ethische Seite ist insofern durchaus unbiblisch und unjüdisch, als eine „Verwirklichung der Herrschaft Gottes“ durch sittliches Handeln der Menschen dem Transcendentalismus der Idee Jesu durchaus entgegensteht. Unter diesen Umständen wird man vielleicht urteilen, die Anknüpfung der modern-dogmatischen Idee an Worte Jesu sei eine rein äusserliche. Das ist auch wirklich der Fall. Das was in der Predigt Jesu allgemeingiltig ist und den Kern unsrer systematischen Theologie bilden soll, ist nicht die Idee Jesu vom Reiche Gottes, sondern die der



Gotteskindschaft in religiöser und sittlicher Beziehung. Damit ist nicht gesagt, dass man den Begriff „Reich Gottes“ nicht mehr in der bisherigen Weise verwenden solle. Im Gegenteil, er scheint mir thatsächlich das eigentliche Lösungswort der modernen Theologie sein zu müssen. Nur das Zugeständnis muss gefordert werden, dass wir ihn in einem anderen Sinne anwenden, als Jesus.

Der eigentliche Unterschied unsrer modernen evangelischen Weltanschauung von der urchristlichen ist also der, dass wir nicht die eschatologische Stimmung teilen, das: τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει. Wir bitten nicht mehr: es komme die Gnade und es vergehe die Welt, sondern wir leben der frohen Zuversicht, dass schon diese Welt der Schauplatz einer „Menschheit Gottes“ immer mehr werden wird. Aber eine andre Stimmung ist stillschweigend an Stelle der eigentlich eschatologischen bei uns getreten — und wo sie nicht vorhanden ist, da sollte Predigt und Unterricht alles thun, um sie zu wecken. Die Welt wird weiter bestehen, aber wir, die einzelnen, werden sie bald verlassen. Darum werden wir in einem anderen Sinne wenigstens annähernd die Stimmung Jesu erreichen können, wenn wir das Gebot zur Grundlage unsres Lebens machen, das ein weiser Mann unsrer Tage ausgesprochen hat: Lebe als ob Du stirbst. Wir warten nicht auf ein Reich Gottes, welches vom Himmel auf die Erde herabkommen soll und diese Welt vernichten, sondern wir hoffen, mit der Gemeinde Jesu Christi in die himmlische βασιλεία versammelt zu werden. In diesem Sinne können wir auch empfinden und sprechen, wie es die alten Christen gethan haben: Dein Reich komme!<sup>1)</sup>.

---

1) Es sei hier noch einmal (vgl. S. 37 f.) darauf aufmerksam gemacht, dass diese Umwandlung der Reichgottesidee vielleicht schon sehr alt ist. Schon in der judenchristlichen Lukas-Quelle, welche das Gleichnis vom armen Lazarus, den Schächer am Kreuz und vielleicht auch das Wort Act. 14, 22 enthielt, scheint die Vorstellung zu sein, dass die Gläubigen und Gerechten, wenn sie sterben, direct in das messianische Reich versetzt werden, welches im Paradies oder im Himmel ist. Daneben wird freilich der Gedanke der Wiederkunft des Menschensohns beibehalten.

Göttingen, Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner).



3 2400 00573 0878

[illegible]

DEMCO, INC. 38-2931

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall.



- Spitta, Fr., Christi Predigt an die Geister** (1 Petr. 3, 19 ff.). Ein Beitrag zur Neutestam. Theologie. IV, 68 S. gr. 8. 1890. 1 Mk. 50 Pf.
- Gunkel, Herm., Lic. u. Privatdoc., die Wirkungen des heiligen Geistes** nach der populären Anschauung der apostol. Zeit und nach der Lehre des Ap. Paulus. 1888. gr. 8. 2 Mk. 60 Pf.
- Everling, Otto, Lic., die paulinische Angelologie und Dämonologie.** 1888. gr. 8. 2 Mk. 80 Pf.
- Bousset, W., die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Werth für die Evangelienkritik** von neuem untersucht. 1890. gr. 8. 2 Mk. 80 Pf.

Im Vorjahre sind u. a. erschienen:

- Klöpper, A., Prof. D., der Brief an die Epheser** erläutert. 4 Mk. 40 Pf.
- Berger, A., Pastor, die Lehre vom Reiche Gottes.** Ein Leitfaden für den Unterricht. 80 Pf., cart. 1 Mk.
- Guttmann, J., Dr., das Verhältniß des Thomas v. Aquino zum Judentum** und zur jüdischen Literatur. 2 Mk. 40 Pf.
- Troeltsch, E., Lic. u. Privatdoc., Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon.** Untersuchungen z. Gesch. der altprotest. Theologie. 4 Mk. 50 Pf.
- Wrede, W., Untersuchungen zum 1. Klemensbriefe.** 2 Mk. 50 Pf.
- Gallwitz, H., Stadtpfarrer, das Problem der Ethik in der Gegenwart.** Ein Beitrag zur Lösung desselben. 5 Mk.
- Schultz, Hermann, D., Grundriss der evangelischen Ethik.** geh. 1 Mk. 80 Pf., geb. 2 Mk. 40 Pf.
- 
- Schultz, Hermann, D., Grundriss der evangelischen Dogmatik.** 1890. geh. 1 Mk. 60 Pf., geb. 2 Mk. 20 Pf.
- Wendt, Prof. D. H. H., der Inhalt der Lehre Jesu.** 1890. 12 Mk. Bildet den II. (Schluss-) Band des Werkes: „Die Lehre Jesu“. — Band I, „Die evangel. Quellenberichte üb. d. Lehre Jesu“ ist 1886 erschienen. 7 Mk.
- Spitta, Prof. D. Fr., zur Reform des evangelischen Cultus.** 2 Mk. 40 Pf.